جلد ۷۰ — نومبر ۱۹۶۸ء — عدد ۲

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مُرتّبہ

سیّد ابو الاعلیٰ مودودی

زر سالانہ: ۷ روپے — فی پرچہ: ۷۵ نئے پیسے

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

جلد ۷۰	نومبر ۱۹۶۸ء مطابق شعبان ۱۳۸۸ھ	عدد ۳

چندہ سالانہ	ماہنامہ ترجمان القرآن	قیمت فی پرچہ
سات روپے	۵۔ اے ذیلدار پارک۔ اچھرہ۔ لاہور	۷۵ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

انسانی زندگی پر سب سے زیادہ اثر انداز وہ چیز یا نظریہ ہوتا ہے جسے کوئی فرد یا جماعت اپنا مقصود و مطلوب قرار دیتی ہے۔ اسی کے مطابق زندگی کی باقی چیزوں اور افکار و نظریات کی قدر و قیمت متعین ہوتی ہے۔ اسی حقیقت کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ انسان کے لیے کوئی نظریہ یا شے اگر کوئی معنویت رکھتی ہے تو اس کا سارا مدار اُس مقصد پر ہوتا ہے جسے وہ اپنی زندگی کی غایتِ اُولیٰ قرار دیتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص دنیوی مال و متاع کو اپنی زندگی کا مطلوب ٹھیرا لیتا ہے تو پھر وہ ہر ایسا ذریعہ اختیار کرنے کی کوشش کریگا جس سے اس میں اضافہ ہو اور ہر اُس کام سے گریز کرے گا جس سے اس میں کمی آتی ہو۔ مقاصد سے افراد اور قوموں کی زندگی کے رُخ، ان کے خوب و ناخوب کے پیمانے اور ان کی جد و جہد کے انداز متعین ہوتے ہیں۔

انسان کے سامنے قدرتی طور پر یہ سوال آتا ہے کہ آخر اس کی زندگی کی غایت الغایات کیا ہے اس کا جواب واضح ہے کہ جس ذات نے اُسے اور ساری کائنات کو پیدا کیا ہے وہی اس بات کی مستحق ہے کہ اس کی رضا جوئی کے لیے زندہ رہا جائے کیونکہ اگر اصل حاکم اور مالک کی خوشنودی کو نظر انداز کر کے کسی دوسری ذات کی رضا تلاش کی جائے تو زندگی کا فطری توازن برقرار نہیں رہ سکتا۔ اسی حقیقت کو سورۃ انعام کے آخری رکوع میں خود قرآن کے لانے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا گیا ہے:

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۔ لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ ۔ (رکوع ۔ ۲۰)	آپ اعلان کیجیے کہ میری نماز اور میری ہر قسم کی عبادت اور قربانی اور میرا جینا اور مرنا سب کچھ اللہ رب العٰلمین کے لیے ہے جس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم دیا گیا

ہے اور میں سب سے پہلے سر اطاعت خم کرنے والا ہوں

باری تعالیٰ کا انسان سے یہ مطالبہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اُسے انسان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی ضرورت ہے اور اگر انسان نے یہ روش اختیار کرنے سے انکار کیا تو اُس کے نظام میں اختلال پیدا ہو جائے گا۔ خالقِ کائنات نے انسان سے اگر یہ مطالبہ کیا ہے تو یہ بھی درحقیقت انسان کی بھلائی کے لیے ہے۔ کیونکہ اگر انسان اصل خالق کو پہچان کر اُس کے سامنے سرِ نیاز خم نہ کرے اور اس کی جگہ کچھ دوسرے خدا بنالے تو اس کی اپنی زندگی برباد ہو کر رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید نے سورۃ لقمان میں شرک کو جو ظلم کہا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ انسان کی اس سے زیادہ بدبختی اور کیا ہو سکتی ہے کہ جس خدا نے اُسے تخلیق کیا ہے وہ اس کی رضا کو زندگی کی اساس بنانے کے بجائے کچھ دوسرے خداؤں سے تعلقِ خاطر پیدا کرلے۔ شرک صرف مٹی اور پتھر کے بتوں اور مورتیوں کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا نام نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے حقوق میں کسی دوسرے کو ساجھی بنانے کا نام ہے۔ لوگوں نے عام طور پر یہ سمجھ رکھا ہے کہ اگر کوئی فرد یا قوم محض زبان سے خدا کو ایک مان لیتی ہے تو وہ توحید کی علمبردار ہے۔ اگر یہ بات ہوتی تو اسلام اور غیر اسلامی قوتوں میں کبھی وہ شدید کشمکش برپا نہ ہوتی جو ہم تاریخ کے اوّلین دور سے لے کر آج تک دیکھتے چلے آرہے ہیں۔ محض ایک خدا کا زبان سے اقرار کرنے یا انکار کرنے سے آخر زندگی میں وہ ہلچل کس طرح پیدا ہو سکتی تھی جو ہمیں انسانیت کی لمبی تاریخ کے ہر گام پر نظر آتی ہے۔ توحید اور شرک کے مابین اس کشمکش اور اس آویزش کو دیکھتے ہوئے اس بات کا اچھی طرح اندازہ ہو جاتا ہے کہ توحید محض ایک خدا کے زبانی اقرار کا نام نہیں بلکہ یہ حیاتِ انسانی میں ایک ایسے ہمہ گیر انقلاب کا پیغام ہے جو اُسے اوّل تا آخر خدا پرستی کی بنیاد پر استوار کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ توحید کے معنی یہ ہیں کہ انسان سب سے پہلے اس امر کا اعتراف کرے کہ تنہا خدا کی ذات ہی کائنات کی خالق و مالک اور فرمانروا ہے اور اسی کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ پوری کائنات مع انسان اس کی مطیع اور فرمانبردار ہو۔ نوعِ بشری کے ماسوا کائنات کی باقی چیزیں تو تکوینی طور پر اس کے تابع ہیں لیکن انسان کو چونکہ فہم و فراست کے ساتھ ساتھ ایک محدود پیمانے پر اختیار اور آزادی بھی دی گئی ہے اس لیے زندگی کے اس قدرے آزاد گوشے کے لیے اس سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ خود بخود اپنی

مرضی سے بندگیٔ رب کے تقاضے پورے کرے تاکہ اُس کی اپنی زندگی میں توافق پیدا ہو اور اس کا طرزِ عمل کائنات سے بھی پوری طرح ہم آہنگ ہو جائے۔

کائنات کے نہایت وسیع و عریض نظام پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ہر حرکت متعین ہے اور اس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے بڑی عمدگی کے ساتھ پیوست ہے۔ اس کے کسی شعبے میں کسی قسم کا کوئی اختلال نہیں۔ سورج، چاند، سیارے ایک بندھے پروگرام کے تحت اپنے اپنے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ایک لمحہ بھر کے لیے اپنے کام سے غافل نہیں ہوتا۔ اسی سے کائنات میں ہم آہنگی پیدا ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی اپنے کام میں ذرہ برابر بھی تساہل کرے تو اس کائنات کا وجود ختم ہو جائے۔ ایک ہمہ گیر نظم ان سب کو اپنا پابند کیے ہوئے ہے اور انہیں ایک متعین راستے پر چلا رہا ہے۔

اسی نظم کا انسان بھی پابند ہے لیکن اس کے ایک گوشے میں اُسے یہ آزادی ضرور دی گئی ہے کہ وہ اگر چاہے تو اس سے انحراف کرے۔ لیکن اس انحراف کا بھی اُسے شدید نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کی زندگی کا پورا توازن بگڑ جاتا ہے جو بالآخر خوفناک تباہی پر منتج ہوتا ہے۔ مثلاً آپ یہ دیکھیے کہ جو فرد یا قوم کائنات کی سب سے بڑی حقیقت کو تسلیم کر کے اپنی زندگی کو اُس کے منشا اور مرضی کے مطابق ڈھالنے سے گریز کرتی ہے وہ لازمی طور پر دو خطرناک نتائج سے دوچار ہوتی ہے۔ یا تو اُس کے ہاں شدید خلفشار رُونما ہوتا ہے، جو بالآخر اسے تباہ کر دیتا ہے یا پھر دوسری شدید نوعیت کی جکڑ بندیاں اُسے کسی نظم کا پابند بناتی ہیں اور اُسے اس مقام پر لے آتی ہیں جس پر بپھرے ہوئے اور خونخوار جانور زنجیروں میں جکڑ کر رکھے جاتے ہیں۔ آپ یورپ کی گزشتہ دو سو سال کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں تو آپ کو حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

اہلِ یورپ پر جب مذہب کی گرفت ڈھیلی ہوئی اور انہوں نے خدا کی پرستش کے ساتھ ساتھ کچھ دوسرے معادات کی پرستش بھی شروع کی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پورا یورپ خود غرضوں اور طالع آزماؤں کی ایک وسیع منڈی بن کر رہ گیا۔ ہر شخص کو ناجائز نفع اندوزی کے جس قدر مواقع میسر آسکتے تھے اُن سے اُس نے خوب

فائدہ اٹھایا۔ طاقتور طبقوں نے کمزور طبقوں پر دل کھول کر مظالم ڈھائے اور جابر اور سفاک قوموں نے کمزور اقوام کو جس طرح چاہا ہوس زرگری کا نشانہ بنایا۔ انسانیت کی ارفع و اعلیٰ اقدار برباد ہوئیں اور انسان بالکل حیوان بن کر رہ گیا۔ افراد کے مابین نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے بہرحال کوئی ایسی قوت درکار تھی جو اس فرض کو کسی نہ کسی طرح سرانجام دیتی اور اجتماعی زندگی کا شیرازہ منتشر ہونے سے بچاتی۔ چنانچہ الحاد کے سامری نے انسانیت کے گم کردہ راہ قافلوں سے ان کے انسانی حقوق لے کر ایک ایسی ریاست کی صورت گری کی جو ان کی ہدایت کا واحد سرچشمہ، ان کی محبت و عقیدت کا مرکز اور ان کے جذبۂ عبودیت کی تسکین کا ذریعہ تھی۔ عوام نے اس بت کے ساتھ عبودیت کا وہی رشتہ استوار کیا جو ایک خدا پرست اپنے خالق اور مالک کے ساتھ استوار کرتا ہے۔ یہ نیا بت پتھر کی مورتیوں کی طرح کوئی بے جان شے نہ تھا کہ لوگ محض اس کے سامنے سجدہ ریز ہوتے۔ یا اس کے حضور میں نذر و نیاز پیش کرنے پر اکتفا کرتے اور زندگی کے باقی معاملات کو جس طرح چاہتے چلاتے رہتے۔ یہ نیا خدا بڑا جاندار تھا اور اس نے انسانوں سے پوری قوت سے کہا کہ جو لوگ میرے دائرۂ اختیار میں رہتے ہیں ان پر صرف میری خدائی قائم ہوگی۔ جن لوگوں نے اس کی خدائی کا سکہ تسلیم کیا انہوں نے اس کے مطالبے کے سامنے ہر دوسرے مطالبے کو نظر انداز کیا اور اس کے تقاضوں کے پیش نظر دوسرے سارے تقاضوں کو لپیٹ کر رکھ دیا۔ اس الٰہ نے اپنے پرستاروں کو یہ بات ذہن نشین کرائی کہ دنیا میں اصل چیز مادی فلاح ہے اور ہر وہ کام صحیح اور درست ہے جس سے اس میں اضافہ ہو اور ہر وہ قول یا فعل غلط ہے جس سے اس میں کمی آنے کا اندیشہ ہو۔ اس ایک نظریہ کے مطابق انسانی زندگی کا پورا انتظام مرتب کیا گیا اور اس کی زمام کار ریاست کو سونپ دی گئی۔ اس نظریہ نے انسانوں کی اجتماعی زندگی میں وہی حیثیت اختیار کر لی جو کسی خدا پرست معاشرے میں ایمان کی ہوتی ہے۔ اس فلسفہ کے ساتھ زندگی کی غایت بدلی ایمان کی اساس بدلی، حیاتِ انسانی کے انداز بدلے، خیر و شر کے معیار بدلے اور معبود و الٰہ کی ذات بدلی۔ اس نئے معبود نے مذہب سے براہِ راست تعرض تو نہ کیا مگر اپنی خدائی کے اس بنیادی تقاضے کو بہرحال تسلیم کروایا کہ اس کی رضا دنیا کی ہر دوسری چیز پر مقدم ہے اور اس کے مقابلے میں کسی بات کا کوئی وزن اور اہمیت نہیں۔

آغاز میں عوام ریاست کی خدائی کے سارے تقاضوں کو اچھی طرح سمجھنے سے قاصر رہے اس لیے انہوں نے

دو خداؤں کے ساتھ کسی نہ کسی طرح نبھانے کی کوشش کی۔ وہ سچے خدا کے ساتھ بھی قطع تعلق پر آمادہ نہ تھے مگر دوسری طرف ریاست کے باطل الٰہ سے منہ موڑنا بھی انہیں گوارا نہ تھا۔ اس طرح انہوں نے کچھ مدت تک خدا اور اہرمن دونوں کی غلامی کا طوق گلے میں ڈالا۔ مگر یہ دو عملی زیادہ دیر تک چل نہ سکی اور انہیں اپنے طرزِ عمل کے بارے میں جلد ہی یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ وہ ان دونوں میں سے کس کی خدائی ماننے کے لیے تیار ہیں۔ اگر انہیں خدائے واحد کی پرستش کرنا ہے تو پھر وہ ریاست کو الٰہ نہیں مان سکتے اور اگر انہیں ریاست کو اپنا معبود بنا کر زندگی بسر کرنا ہے تو پھر انہیں خدا سے بے تعلق ہو جانا چاہیے۔

تاریخ انسانی کا یہ ایک دردناک المیہ ہے کہ اس فیصلہ کُن مرحلے میں انسان نے مادی مفادات کی اندھی محبت میں بڑا غلط فیصلہ کیا اور اس بات کو تسلیم کر لیا کہ مملکت کی حاکمیت سب پر حاوی ہے اور اس کے احکام کے مقابلے میں کسی دوسرے کا فیصلہ یا حکم نہیں مانا جا سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پورا نظامِ زندگی مذہب سمیت ریاست کے تابع ہو کر رہ گیا اور فرد اور قوم کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی زندگی خالص مادی مفادات کی بنیادوں پر استوار ہوئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یورپ میں اب بھی کچھ سرپھرے عبادت گاہوں میں خدا کے حضور میں سرِ نیاز خم کرتے ہیں۔ اس کی حیثیت مذہبی تکلف سے زیادہ نہیں۔ ملحد اور بے دین لوگوں کو تو جانے دیجیے یہ خالص مذہبی لوگ بھی اپنی عملی زندگی میں خدا کے بتائے ہوئے راستوں کے بجائے ریاست کے بتائے ہوئے راستوں پر گامزن رہتے اور ریاست کے احکام کو احکامِ خداوندی پر ہمیشہ ترجیح دیتے ہیں۔

بعض سطح بین لوگ مغرب میں کلیساؤں اور گرجاؤں میں گہما گہمی اور مسیحیت کے تبلیغی لٹریچر کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت دیکھ کر یہ سمجھتے ہیں کہ اہلِ مغرب کو ابھی تک مذہب سے کافی تعلق ہے، لیکن یہ محض فریب نظر ہے۔ خدا کے وجود کا مجرد اقرار اور کتابِ مقدس سے زبانی محبت انہیں خدا کا پرستار اور مذہب کا علمبردار نہیں بناتی۔ خدا کی صحیح معنوں میں بندگی اور مذہب سے سچی وابستگی کا سارا دارومدار اس بات پر ہے کہ ایک فرد یا قوم اپنی زندگی میں احکامِ خداوندی اور تعلیماتِ ربانی کو کیا اہمیت دیتی ہے۔ اگر وہ ان احکام

اور ان تعلیمات کے مقابلے میں ہر دوسرے حکم اور ہر دوسری تعلیم کو پس پشت ڈالنے کے لیے تیار ہو تو وہ بندگی رب کے دعویٰ میں مخلص ہے اور مذہب کے بنیادی تقاضے کو پورا کرتی ہے۔ لیکن اگر وہ احکامِ الٰہی کے مقابلے میں مملکت اور ریاست کے فیصلوں کو ترجیح دیتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ درحقیقت خدا کو اپنا رب نہیں مانتی بلکہ عملاً ریاست کی خدائی تسلیم کرتی ہے۔ اہلِ مغرب خدا کے کس حد تک پرستار ہیں اور ریاست کی غلامی میں کہاں تک گرفتار ہیں اس کے اندازے کے لیے کوئی غیر معمولی عقل درکار نہیں۔ صرف یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ انہوں نے ریاست کے مطالبات کے سامنے مذہبی احکام کو کس طرح قربان کیا۔ مذہب انسان کو محبت کی تعلیم دیتا ہے لیکن انہوں نے مذہب کے اس بنیادی حکم کو نظر انداز کر کے اپنی قوم کے علاوہ دوسری اقوام سے نفرت کی تربیت حاصل کی۔ اور انسانوں کے درمیان اخوت اور بھائی چارے کی فطری اور مستقل اساس کے بجائے رنگ، نسل اور زبان جیسے اتفاقی حادثات کو اساس قرار دیا۔ مذہب، فرد اور معاشرے کی تعمیر اخلاق سے کرتا ہے ریاست نے اس غرض کے لیے معاشی مفادات پر زور دیا۔ مذہب کے نزدیک زندگی کا مقصد اُخروی فلاح ہے لیکن ریاست نے اس تصور کے برعکس مادی فلاح و بہبود کو انسان کا منتہائے مقصود ٹھیرایا۔ ریاست کے مطالبات سیلاب کی سی تیزی کے ساتھ بڑھنے شروع ہوئے اور انہوں نے انسانی زندگی کا اس طرح احاطہ کیا کہ اس کا کوئی گوشہ بھی ان کی لپیٹ سے محفوظ نہ رہا۔

انسان کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی زندگی کا تو ذکر ہی کیا کلیسا اور عبادت گاہیں بھی پوری طرح اس کی زد میں آگئیں اور وہاں بھی خدا کے نام پر وہی کچھ ہونے لگا جس کی ریاست متقاضی تھی۔ مذہب کے علمبرداروں نے مذہب کو زندگی پر حاوی کرنے کے بجائے خود یہ کہنا شروع کر دیا کہ مذہب کا اجتماعی معاملات سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ سیاست، معیشت، معاشرت اور خود مذہب کی خالص مادہ پرستانہ بنیادوں پر تشکیل کی گئی۔

لوگ عام طور پر یہ پوچھتے ہیں کہ مذہب کی مادہ پرستانہ بنیاد کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب خدا کی رضا اور اخروی فلاح مذہب کا مطلوب بننے کے بجائے ریاست کی خوشنودی اس کا مقصود بن جائے تو سمجھ لیجیے کہ مذہب کی اساس بدل گئی ہے۔ اس تبدیلی سے مذہب کی نوعیت، اس کا مزاج اور اس کی غایت

بدل جاتی ہے۔ مذہب پھر خدا کی رضا کے لیے زندہ نہیں رہتا بلکہ ریاست اور اجتماعی مفادات کے حصول کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ یورپ میں مذہب کے بارے میں یہ نعرے کہ دین الگ چیز ہے اور سیاست الگ، انسان مذہب کے لیے پیدا نہیں کیا گیا بلکہ مذہب انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے، دین کو اجتماعی زندگی کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا چاہیے، دین ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے، یہ سب دین کی مادہ پرستانہ بنیاد کے شاخسانے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تشکیل خالص مادی مفادات، جن کی محافظ اور علمبردار ریاست ہے، کے مطابق کرنی چاہیے اور مذہب کو کسی مقام پر ان مفادات کی راہ میں حائل نہ ہونے دینا چاہیے۔ مذہب کے اس غلط اندازِ فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ دین جو انسانوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے آیا ہے، مادی مفادات اور اجتماعی تقاضوں، جو درحقیقت مادی تقاضے ہی ہیں، کا تابع مہمل بن کر رہ گیا۔

انسان کبھی بھی دو خداؤں کی پرستش نہیں کر سکتا۔ اُسے بہر حال جلد ہی اس امر کا فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ وہ کس خدا کی خدائی قبول کر کے زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔ اہلِ یورپ نے ریاست اور مملکت کی خدائی کو تسلیم کیا اور مذہب اور اس کے تقاضوں سے دستکش ہوتے گئے۔ معدودے چند افراد کے لیے مذہب کی اگر کوئی حیثیت باقی تھی تو صرف اسی قدر تھی کہ وہ کبھی کبھی گرجاؤں میں پوجا پاٹ کر کے اپنے حاسۂ مذہبی کی تسکین کر لیا کرتے یا یورپین ریاستیں اپنے استعماری عزائم کی تکمیل کے لیے مذہب اور حاملین مذہب کی خدمات سے ضرورت کے مطابق فائدہ اٹھاتیں۔ یورپ میں مذہب جس طرح پسپا ہوا ہے وہ انسانیت کا ایک دلفگار سانحہ ہے۔ البتہ یہ جو کچھ ہوا وہ سب فطری ضابطے کے عین مطابق تھا۔ جب کوئی فرد یا قوم اپنے لیے ایک ایسی منزلِ مقصود متعین کر لیتی ہے جو مذہب کی ضد ہے تو وہ جب بھی اس کے حصول کے لیے آگے بڑھے گی اُسے لازمی طور پر مذہب، اس کی تعلیمات اور اُس کی روایات کو خیرباد کہنا ہوگا۔ یہ آخر کس طرح ممکن ہے کہ بالکل دو متضاد نظریات کو بیک وقت اپنایا جا سکے۔

مادی مفادات کی علمبردار ریاستوں نے جس انداز سے اپنی خدائی کا [illegible] کر اپنے کام کا آغاز کیا اُسے دیکھ کر

اس امر کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا تھا کہ مذہب کا بحیثیت ایک انقلابی قوت زوال یقینی ہے۔ مذہبی احساسات اور عقائد کے مضمحل ہونے کے بعد اہل یورپ کے پاس کوئی ایسا ضابطہ باقی نہ رہا جو داخلی طور پر انسانوں کی تربیت کرتا۔ اس بنا پر جُوں جُوں مذہب کمزور ہوتا گیا، ریاست کی جکڑ بندیاں مضبوط تر ہوتی چلی گئیں۔ مادی مفادات کی محبت نے عوام کو بالکل اندھا بنا دیا تھا۔ اُن کے سامنے صرف دو ہی مقاصد تھے کہ مال و متاع کی زیادہ سے زیادہ مقدار جمع کریں اور اس سے اپنے حسی جذبات کی تسکین کے بہتر سے بہتر مواقع فراہم کرنے کے لیے نئے نئے راستے نکالیں۔ انسان نے اپنی اس لوٹ کھسوٹ کے جواز کے لیے فرد کی آزادی کا فلسفہ گھڑ رکھا تھا۔ چنانچہ معاشرے میں عجیب و غریب قسم کا خلفشار پیدا ہوا۔ جہاں تک مادی مفادات کی نگرانی کا تعلق تھا لوگ ریاست کو معبود مانتے تھے اور اس کی ہدایات کے مطابق ہی طرزِ عمل اختیار کرتے۔ لیکن دنیوی مال و متاع کی ذاتی خواہش انہیں شخصی آزادی کا علمبردار بناتی۔ سرمایہ دارانہ نظام میں ہمیں جو تضاد نظر آتا ہے وہ اسی متضاد طرزِ فکر کا نتیجہ ہے۔ اس صورتِ حال نے عجیب و غریب الجھنیں پیدا کر دیں اگر فرد کو آزادی دی جاتی تو وہ مال کی محبت میں اندھا ہو کر اجتماعی زندگی کو شدید نقصان پہنچاتا۔ اس سے تمام یورپی ممالک میں طبقاتی تقسیم نے جنم لیا اور پیدائشِ دولت میں بُرا تباہ کن عدم توازن پیدا ہوا۔ سرمایہ دار وہ اشیاء پیدا کرتے تھے جن میں انہیں زیادہ سے زیادہ نفع حاصل ہوتا۔ انہیں اس بات سے کوئی غرض نہ تھی کہ ان اشیاء کا قوم کی اخلاقی زندگی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ منڈیوں میں ضروریاتِ زندگی کی کمی ہوتی گئی اور ان کے مقابلے میں تعیشات کی فراوانی ہو گئی۔ ان حالات میں اجتماعی زندگی کے شیرازہ کو منتشر ہونے سے بچانے کے لیے یہ ضروری تھا کہ ریاست ہمہ مقتدر رہتی، اس کی جکڑ بندیوں میں اضافہ ہوتا اور اس کا دائرہ کار زیادہ سے زیادہ پھیلتا تاکہ وہ معاشرے کے مائل بہ انتشار اجزا کو کسی حد تک باہم مربوط رکھ سکتی۔

انسانیت کا ایک نہایت غلط رُخ پر ارتقاء ہو رہا تھا کہ اس کے جواز کے لیے اشتراکیت کا فلسفہ معرضِ وجود میں آیا۔ لوگ عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت سرمایہ داری سے الگ کوئی نظام ہے یا یہ اس کے خلاف ایک ردِ عمل ہے۔ یہ سرمایہ داری اور اشتراکیت کا بالکل سطحی مطالعہ ہے۔ اشتراکیت درحقیقت سرمایہ داری کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اشتراکیت کی تعمیر میں سرمایہ داری نے بنیاد کا کام دیا ہے۔ سرمایہ داری دراصل نام ہے

ایک ایسے نظامِ زندگی کا جس میں خوب و ناخوب کا معیار مادّی نفع اور فائدہ ہو اور جس میں حیاتِ انسانی کا مقصود صرف مادّی فلاح ہو اور زندگی کے سارے معاملات کو اسی ایک پیمانے سے ناپا جائے۔ جب یہ نظام کسی معاشرے پر مسلط ہوتا ہے تو اس سے مذہب کے عطا کردہ اخلاقی معیارات کا خود بخود گلا گھٹنے لگتا ہے۔ فرد اجتماعی زندگی کی قوت کے سامنے بے بس ہو کر رہ جاتا ہے اور ریاست اُس پر پوری طرح تسلط قائم کر لیتی ہے۔

اشتراکیت ریاست کی بڑھتی ہوئی ہوسِ اقتدار کا مظہر اور زندگی کو خالصتاً مادہ پرستانہ بنیادوں پر ڈھالنے کی بھرپور کوشش ہے۔ اشتراکیت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سرمایہ داری کے نفاق اور تضاد کو دُور کرنے کی سعی کی ہے۔ اشتراکیت کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ جب زندگی کی اساس مادّی مفاد ہے تو پھر مذہب اور اخلاق کو انفرادی اور اجتماعی زندگی سے یکسر خارج کر دینا چاہیے۔ یہ الگ بحث ہے کہ کیا اشتراکیت خود بھی ان چیزوں کو پوری طرح مٹانے میں کامیاب ہوتی ہے یا نہیں لیکن یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے سرمایہ داری کی دورنگی اور منافقت کو پوری طرح بھانپ لیا ہے۔ جب ہمیں زندگی کے سارے معاملات کو مادّی نفع و نقصان کے نقطۂ نظر سے حل کرنا ہے تو پھر فرد اور معاشرے کے لیے یہ کسی طرح جائز نہیں کہ وہ اس نقطۂ نظر کے مقابلے میں کوئی اور نظریہ یا معیار پیش کرے۔ اس اصول کے مطابق مذہب واقعی بیکار کی زنجیر، افیون، دھوکہ اور فریب ہے اور یہ جتنی جلدی ختم ہو اتنا ہی مادّی زاویۂ نگاہ سے انسان کے لیے بہتر ہے۔ دوسرے جب زندگی کو خالص مادّی سانچوں میں ڈھالنا ہے تو پھر اس تبدیلی کو عوام کی مرضی پر نہ چھوڑنا چاہیے بلکہ ریاست کو پوری قوت کے ساتھ اس فرض کو سرانجام دینا چاہیے۔ مذہب سے بے تعلقی کے بعد انسان کی حیوانی جبلتوں کو کسی نظام کا پابند کرنے کے لیے کوئی ایسی ہمہ گیر قوت ناگزیر ہے جو انسان کی پوری زندگی پر حاوی ہو۔ ان حالات میں شخصی آزادی کی بات کرنا اوّل درجے کی حماقت اور بیوقوفی ہے۔ جس فرد یا معاشرے کی تہذیب کے لیے کوئی داخلی محرکات نہ ہوں اُسے لازمی طور پر ریاست کی جکڑبندیوں کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

جو لوگ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں بُعد و بیگانگی پاتے ہیں انہیں صرف اس بات کو دیکھنے پر اکتفا نہ کرنا

چاہیے کہ ایک نظام شخصی ملکیت کا قائل ہے اور دوسرا اس کی نفی کرتا ہے۔ یہ دونوں نظاموں کا باہمی تعلق بندہ ہے۔ ان کے درمیان فرق نوع کا نہیں بلکہ تدریج کا ہے۔ سرمایہ داری الحاد اور مادہ پرستی کی خشتِ اوّل ہے اور اشتراکیت وہ دیوار کج ہے جو اس پر اٹھائی گئی ہے۔ جب ہم سرمایہ داری کا تجزیہ کرتے ہیں تو اسے تین عناصر سے عبارت پاتے ہیں:

(ا)، مادّی نفع کو انسانی افکار و اعمال کا واحد محرّک قرار دینا۔

(ب)، مذہبی اخلاق کو حیاتِ انسانی کے گوشوں سے خارج کرنا۔

(ج)، اجتماعیت کے دائرہ کا وسیع سے وسیع تر ہونا اور اجتماعی حکمرانیوں کی گرفت کو زیادہ سے زیادہ مضبوط بنانا اور اس کے مقابلے میں انسان کی شخصی آزادی کا قلع قمع۔

آپ اگر سرمایہ داری کے آغاز سے لے کر آج تک کے حالات کا جائزہ لیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ نظام ناگزیر طور پر اشتراکیت کی طرف بڑھتا جا رہا ہے۔ جو ممالک اشتراکیت کے شدید دشمن بھی ہیں ان کا مزاج اور اندازِ کسی مذہبی معاشرے کی بہ نسبت اشتراکیت سے کہیں زیادہ ملتا جلتا ہے۔ مادی مفادات سرمایہ دارانہ نظام زندگی کی اساس اور بنیاد ہیں اور مذہب کے معاملے میں لوگوں کے اندر عام بیزاری پائی جاتی ہے۔ یا اگر بیزاری نہیں تو بے تعلقی ضرور نظر آتی ہے۔ عبادت گاہوں کے بجائے شراب خانے اور قمار خانے آباد ہیں۔ اخلاقی اقدار کا کھلے طور پر مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کی اہمیت بڑی تیزی کے ساتھ ختم ہو رہی ہے۔ فرد پر عرصۂ حیات تنگ ہو رہا ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی حیثیت اجتماعیت کے سیلِ بے پناہ میں خس و خاشاک کی سی ہے جسے وہ جس طرح چاہتی ہے بہا کرلے جاتی ہے۔ شخصی آزادی کی علمبردار ریاستیں بھی اجتماعی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنے کے لیے اپنے آپ کو ایسے قوانین وضع کرنے پر مجبور پاتی ہیں جن سے اُن کی گرفت روز بروز مضبوط ہو۔

اشتراکیت کا خمیر بھی انہی عناصرِ ثلاثہ سے اٹھایا گیا ہے۔ یہاں بھی مادّی سود و زیاں انفرادی اور اجتماعی زندگی کی اساس ہے مگر اسے جدلی مادیت DIALECTICAL MATERIALISM کا دلفریب نام دیا گیا ہے۔ اس نظریہ کی فنی پیچیدگیوں سے ہٹ کر اگر سوچا جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ نظریہ جس کی تعریف میں زمین و آسمان کے قلابے ملائے جاتے ہیں درحقیقت مادّی مفادات کو زندگی کی واحد اساس ثابت کرنے کی نہایت بھونڈی کوشش ہے۔ تاریخ کی مادّی تعبیر کی کُنہ تحقیق انیق نہیں بلکہ حقائق کو مسخ کرکے لوگوں کو کسی نہ کسی طرح

یہ باور کرانا ہے کہ انسان نے مادی سُود و زیاں کے علاوہ نہ تو کسی چیز کے بارے میں کبھی سوچا ہے اور نہ اس ایک مقصد کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے تحت کام کیا ہے۔ جس چیز کو یہ لوگ قومی ملکیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور لوگوں کو اس امر کی بشارت دیتے ہیں کہ جو قوم اس پر ایمان لے آئے گی اُس کے سارے دُکھ درد دُور ہو جائیں گے اور اسے جنتِ ارضی حاصل ہو گی۔ وہ درحقیقت ریاست کی کبریائی کا دعویٰ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست خدائے لاشریک ہے جس کے مقابلے میں کسی دوسرے کے کوئی حقوق نہیں۔ ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ افراد سے بندگی کا مطالبہ کرے اور انہیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اپنی پوری زندگی اس کے تابع بن کر بسر کریں جسے یہ صحیح کہے اُسے صحیح مانا جائے اور جسے اس کی بارگاہ سے غلط ہونے کا فتویٰ مل جائے اُسے پوری قوم غلط تسلیم کرے۔ پھر جن لوگوں کے ہاتھوں میں مملکت کی باگ ڈور ہو انہیں بھی مبّرا من الخطا مانا جائے اُن کی محبت اور عقیدت کو زندگی کی معراج سمجھا جائے اور ان کی پیروی اس ذوق و شوق کے ساتھ کی جائے جس جذب و انہماک کے ساتھ کوئی خدا پرست کسی پیغمبرِ برحق کی اطاعت کرتا ہے۔

سرمایہ داری اور اشتراکیت اصل کے اعتبار سے ایک دوسرے کے کس قدر قریب ہیں اس کا اندازہ کرنے کے لیے صرف یہ دیکھیے کہ ان دونوں نے جن تہذیبوں کو جنم دیا ہے اُن میں کتنی یگانگت اور مماثلت پائی جاتی ہے۔ سرمایہ دارانہ تہذیب اور اشتراکی تہذیب میں کسی قسم کا کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ مذہب بیزاری، پیدائشِ دولت کے لیے اندھا جنون، کمزوروں کے حقوق پر ڈاکے، بین الاقوامی تعلقات میں بے اصولی اور مادی مفادات کی خاطر ہر دوسرے مفاد کی قربانی، دونوں کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ آپ گذشتہ دس سال کے واقعات پر نگاہ ڈالیے اور دیکھیے کہ سرمایہ پرست امریکہ اور برطانیہ اور اشتراکیت پرست رُوس کے طرزِ عمل میں کوئی معمولی سا فرق بھی پایا جاتا ہے؟ مفادات کا جنون ان سب کو ایک سا طرزِ عمل اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ امریکہ جب اپنے مادی مفادات پر کوئی آنچ آتے دیکھتا ہے تو کوریا اور ویت نام میں انسانی خون سے ہولی کھیلنے لگتا ہے اور لاکھوں معصوم انسانوں کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیتا ہے اور رُوس پر جب یہ جنون سوار ہوتا ہے تو وہ ہنگری اور چیکوسلاواکیہ پر بڑی بے تکلفی کے ساتھ دستِ ظلم دراز کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی کسی اخلاقی ضابطے

کا پابند دکھائی نہیں دیتا۔ انسان اپنے فعل سے، درخت اپنے ثمر سے اور نظام حیات اُس اجتماعی اخلاق سے پہچانا جاتا ہے جس کا مظاہرہ وہ زندگی کے مختلف معاملات میں کرتا ہے۔ جس طرح ایک خود غرض فرد ناقابلِ اعتماد ہے بالکل اسی طرح سرمایہ داری اور اشتراکیت کے اجتماعی اخلاق پر کسی طرح بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ پاکستان اور دنیائے اسلام کو ان ممالک نے نہایت فیصلہ کن مراحل پر جو دھوکے دیئے ہیں انہیں دیکھتے ہوئے یہ اندازہ کرنا کچھ مشکل نہیں کہ ان کے فکر و عمل کے سوتے ایک ہی جگہ سے پھوٹتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ اور اشتراکی ممالک کے درمیان تعاونِ باہم کا جو اصول طے کیا گیا ہے یہ کسی انسانیت دوستی کا نتیجہ نہیں بلکہ چوروں کے مابین اُس اتفاق و اتحاد کا مظاہرہ ہے جس کے تحت وہ یہ طے کرتے ہیں کہ تم ایک خاص حدود کے اندر لوگوں کو اپنے ظلم و ستم کا تختۂ مشق بناؤ اور ہم تم سے تعرض نہیں کریں گے اور ہم دوسری حدود میں جب لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم کریں تو تم ہمارے معاملات میں دخل نہ دو گے۔ مفادات کی پرستش نے ان دونوں نظاموں کے علمبرداروں کو ایک دوسرے کا ہم عناں بنا دیا ہے اور وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر انسانیت کو برباد کرنے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں۔ ان کے درمیان تعاون کی راہیں اب اس قدر کشادہ ہو گئی ہیں کہ مشرقی ممالک اور خاص طور پر اسلامی ممالک کے معاملے میں تو ان کا طرزِ عمل بالکل ایک جیسا ہے۔ اشتراکیت اس بات سے خوش ہے کہ یہاں لوگوں کے اندر سرمایہ پرستی کا جنون پیدا ہو رہا ہے اور یہ اس حقیقت کا کھلا ثبوت ہے کہ اُن کے دلوں سے خدا اور اس کے رسول کی محبت ختم ہو رہی ہے اور اس کی جگہ دنیا پرستی لے رہی ہے۔ یہ تبدیلی اشتراکیت کے لیے نہایت خوش آئند ہے۔ دولت کی محبت سے معاشرے میں ذہنی اور اخلاقی خلفشار پیدا ہوتا ہے جسے دُور کرنے کے لیے ریاست کا عمل دخل ناگزیر طور پر بڑھ جاتا ہے اور یہ سب چیزیں اشتراکیت کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ جب یہاں اشتراکیت کو پروان چڑھنے کا موقع ملتا ہے، تو سرمایہ دار ممالک کو بے حد خوشی ہوتی ہے کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے کسی دینی معاشرے کی بنیاد منہدم ہو رہی ہے

خواب و خیال کی دنیا میں رہنے والے جو چاہے کہتے رہیں لیکن یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ سرمایہ داری

اور اشتراکیت دونوں میں سے کوئی ایک نظام بھی ایک لمحہ کے لیے مذہب کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اسلام تو خیر ایک انقلاب انگیز دین ہے اس لیے اس کے مقابلے میں مادہ پرستوں کا معاندانہ طرز عمل بالکل فطری ہے۔ ان لوگوں نے تو اُن مذاہب کو بھی گوارا نہیں کیا جن کا دائرہ صرف گیان دھیان تک محدود ہے۔ چین نواز اشتراکی جھوٹے پروپیگنڈے کے ذریعہ مسلمانوں کو یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ روسی اشتراکیت مذہب کی دشمن ہو تو ہو مگر اشتراکی چین مذہب کا بڑا خیر خواہ اور دوست ہے اور وہ مذہبی معاملات سے قطعاً تعرض نہیں کرتا۔ ان لوگوں کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یا تو یہ اشتراکیت کی روح سے قطعاً ناآشنا ہیں یا یہ جان بوجھ کر عوام کو فریب دیتے ہیں۔ جب ایک قوم یہ فیصلہ کر لیتی ہے کہ اُسے اجتماعی زندگی کو مادّی سُود و زیاں کے مطابق تشکیل دینا ہے تو وہ آخر ایسے اصولوں اور نظریات کو کس طرح برداشت کر سکتی ہے جو اس بنیادی اصول سے مزاحم ہوں ماؤزے تنگ کی منتخب تحریروں میں جگہ جگہ اس حقیقت کی وضاحت ملتی ہے کہ اسے مادی نقطۂ نظر کے علاوہ کوئی دوسرا نقطۂ نظر گوارا نہیں۔ میں یہاں اس کتاب کی پہلی جلد کے ص۴۶ سے ایک عبارت کا ترجمہ پیش کرتا ہوں جس سے اس کی مذہب دوستی یا مذہب کے معاملے میں "رواداری" کا اندازہ کیا جا سکتا ہے

> "جوں جوں کاشتکاروں کی تحریک زور پکڑتی جا رہی ہے مذہبی اقتدار ہر جگہ منہدم ہونے لگا ہے۔ بہت سے مقامات پر کاشتکاروں کی انجمنوں نے عبادت گاہوں پر قبضہ کر کے انہیں دفاتر میں تبدیل کر دیا ہے۔ یہ انجمنیں ہر جگہ اس امر کا پرچار کر رہی ہیں کہ ان عبادت گاہوں کی املاک پر قبضہ کیا جائے اور ان کی مدد سے کاشتکاروں کے لیے سکول قائم کیے جائیں اور اس فنڈ سے انجمن کے اخراجات پورے کیے جائیں۔ اس فنڈ کو وہ "توہمات کی سرکاری آمدنی" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔"

اسی مضمون کے اگلے صفحات یعنی ص۴۷ اور ص۴۸ پر ماؤ صاحب مذہب کے بارے میں سرکاری طرز عمل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ خود عبادت گاہوں کو مسمار کرنے سے گریزاں ہیں مگر عوام کو ذہنی طور پر اس بات کے لیے تیار کرنا چاہیے کہ وہ انہیں خود آگے بڑھ کر اپنے ہاتھ سے تباہ کریں۔ اپنے اس فلسفہ کی تعبیر میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ انہیں کمان چلّے پر چڑھا دینی چاہیے اور پھر انتظار کرنا چاہیے۔

سرمایہ دار اور اشتراکی ممالک کو ہمارے معاملات سے جو کچھ دلچسپی اور ہمدردی ہے اُس کی نوعیت میں بھی کوئی فرق نہیں۔ ان دونوں کو ہمیشہ اس بات کی فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کسی طرح مذہب کو ہم پسِ پشت ڈال دیں اور دینی اقدار سے نجات حاصل کریں، اور ہمارے اخلاق جن کی اساس اسلام ہے وہ برباد ہوں۔ چنانچہ ان دو مختلف نظاموں کے علمبردار ممالک ہمارے ہر اُس قول اور فعل کو بنظرِ تحسین دیکھتے ہیں جس سے مذہبی انحراف کا پہلو نمایاں ہوتا ہو۔ ثقافت کے نام پر یہاں جس قدر بے حیائی پھیلائی جائے اُسے دیکھ کر انہیں بے حد مسرت ہوتی ہے۔ ہماری خواتین اگر اپنے اصل دائرۂ عمل کو چھوڑ کر بے حجابی کو اختیار کریں اور ناچ گانے کی محفلیں آراستہ کرا ئیں انہماک کا ثبوت دیں تو روس اور امریکہ دونوں کو بڑا اطمینان محسوس ہوتا ہے۔ یہ کوئی ایسے مشاہدات نہیں جو کبھی کبھار ہمارے سامنے آتے ہیں۔ سرمایہ دار اور اشتراکی ممالک ہمارے جن جن کاموں کی تعریف و توصیف کرتے ہیں اُن کی نوعیت ملاحظہ کیجیے اور پھر خود اندازہ لگائیے کہ انہیں ہماری کونسی روش پسند ہے اور ہماری کس روش پر وہ دونوں دل گرفتہ ہوتے ہیں۔ ابھی حال ہی میں پاکستان کی ایک محترمہ چین یاترا سے واپس تشریف لائی ہیں۔ انہوں نے اپنے تاثرات کئی محفلوں میں بیان کیے ہیں۔ اُن کے ان تاثرات کو ایک صاحبہ نے ۱۳ اکتوبر کے پاکستان ٹائمز میں بزمِ خواتین کے تحت قلمبند فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ چین میں مسلمان عورتوں کو بڑی آزادی ہے اور وہ زندگی کے ہر میدان میں مردوں کے دوش بدوش کام کر رہی ہیں۔ وہ بڑی اچھی مسلمان ہیں۔ اس کے بعد وہ پاکستانی عورتوں کے بارے میں چین کے عظیم رہنما چو۔ این لائی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتی ہیں کہ انہیں اس بے بس مخلوق سے بڑی ہمدردی ہے اور وہ جن دو باتوں کے بارے میں خاص طور پر فکرمند ہیں ان میں ایک پردہ ہے اور دوسرا تعددِ ازدواج۔ یعنی نہیں اس بات کی قطعاً کوئی فکر نہیں کہ دولت پرستی نے پاکستانی عورت پر بے جا بوجھ لاد دیا ہے اور مرد اُسے ایسے کاموں میں پھنسا رہا ہے جن سے اُسے پہلے آزادی حاصل تھی۔ اُس کے اخلاق کا جنازہ نکل رہا ہے۔ ان سب باتوں میں سے کوئی بات بھی چو این لائی صاحب کے لیے وجہ پریشانی نہیں۔ البتہ اگر کوئی بات وجہِ اضطراب ہے تو وہ مسلم معاشرے میں عائلی زندگی کی دینی اساس یعنی حجاب اور تعددِ ازدواج کی اجازت۔

اسلامی تعلیمات اور اسلامی روایات کے بارے میں سرمایہ داری اور اشتراکیت کے طرزِ عمل میں ہم آہنگی

کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں کی بنیاد مادہ پرستی پر رکھی گئی ہے۔ اور دونوں اس حقیقت کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلام ہی ان کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس بنا پر یہ دونوں قوتیں باہمی اختلاف کے باوجود اسلام کے معاملے میں پوری طرح متفق اور متحد ہیں اور ہر اُس تحریک کی پشت پناہی کرتی ہیں جس سے اسلام کے اسلامی تصورات کو تنزل کرنے میں مدد ملے۔ ان دونوں نظاموں کی ملی بھگت سے یہاں غیر اسلامی رجحانات کو پرورش پانے کے مواقع میسر آئے ہیں۔ غیر اسلامی سرگرمیوں کو فروغ حاصل ہوا ہے، عوام زندگی کے معاملات کو اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھنے اور حل کرنے کے بجائے خالص مفاد پرستانہ نقطہ سے دیکھنے اور حل کرنے کے عادی ہوتے جا رہے ہیں۔ دولت پرستی کے جنون نے اخلاق کو برباد کر دیا ہے اور زندگی اتنی غیر متوازن ہو گئی ہے کہ اُسے ریاست کا مضبوط اور آہنی ہاتھ ہی کسی نظم کا پابند بنا سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومت کی جکڑ بندیاں روز بروز شدید سے شدید تر ہو رہی ہیں اور ایک مختصر سی اقلیت ریاست کی بے پناہ قوت کی مدد سے پوری قوم پر مسلط ہے اور وہ معاشرتی اور معاشی دھاروں کو جس رُخ چاہتی ہے بہائے جاتی ہے۔ اسلام جس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ وہ سارے ادیان پر غالب ہونے کے لیے آیا ہے، اُسے اجتماعی مفادات کا تابع بنایا جا رہا ہے۔ مساجد اور مذہبی مدارس جنہیں فی الحقیقت اسلام کے حصار کہنا چاہیے اُن کے اندر بھی برسرِ اقتدار طبقوں کے پسندیدہ رجحانات کو نفوذ کرنے کے مواقع فراہم کیے جا رہے ہیں اور اُن میں ایسی تبدیلیاں کی جا رہی ہیں جو دینی نقطۂ نظر سے سخت خطرناک ہیں۔ اگر ایک مرتبہ یہ بات طے ہو گئی کہ مذہب ریاست اور اجتماعی مفادات کا تابع ہے تو پھر اسلام کبھی دنیا میں غالب قوت کی حیثیت سے نہیں اُبھر سکے گا بلکہ اس کا حشر وہی ہو گا جو سرمایہ دار اور اشتراکی ممالک میں مذہب کا ہو چکا ہے۔ یعنی قوم مادی مفادات کے نقطۂ نظر سے جو چاہے کرتی رہے اور مذہب اس کی تائید کے لیے ہر وقت تیار رہے اور بالآخر پسپا ہوتے ہوتے ایک کونے میں سر چھپا کر بیٹھ جائے اور اس امر کا اعتراف کرے کہ وہ اجتماعی زندگی کے معاملات میں کوئی رہنمائی دینے سے عاجز ہے۔ ان حالات میں اسلامی تعلیمات کی حیثیت کسی انقلاب انگیز دعوت کی نہ ہو گی بلکہ کلاسیکی ادب کی سی بن جائے گی جس کے بعض مخفی گوشوں پر چند سرپھرے تحقیق کر کے مختلف ڈگریاں حاصل کیا کریں گے۔ مساجد، معابد اور مکتب اسلامی تہذیب و تمدن کے گہوارے نہ رہیں گے بلکہ آثارِ قدیمہ (باقی ص ۶۲ پر)

تفہیم القرآن

الجُمعہ

(۲)

اَے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب پُکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن[۱۴] تو اللہ کے ذکر کی طرف

---

[۱۴] اس فقرے میں تین باتیں خاص طور پر توجہ طلب ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں نماز کے لیے مُنادی کرنے کا ذکر ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی ایسی نماز کی منادی کا ذکر ہے جو خاص طور پر صرف جُمعہ کے دن ہی پڑھی جانی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ ان دونوں چیزوں کا ذکر اس طرح نہیں کیا گیا ہے کہ تم نماز کے لیے منادی کرو، اور جمعہ کے روز ایک خاص نماز پڑھا کرو، بلکہ اندازِ بیان اور سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ نماز کی منادی اور جمعہ کی مخصوص نماز، دونوں پہلے سے جاری تھیں، البتہ لوگ یہ غلطی کر رہے تھے کہ جمعہ کی منادی سُن کر نماز کے لیے دوڑنے میں تساہُل برتتے تھے اور خرید و فروخت کرنے میں لگے رہتے تھے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت صرف اس غرض کے لیے نازل فرمائی کہ لوگ اِس منادی اور اِس خاص نماز کی اہمیت محسوس کریں اور فرض جان کر اس کی طرف دوڑیں۔ ان تینوں باتوں پر اگر غور کیا جائے تو ان سے یہ اصُولی حقیقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کو کچھ ایسے احکام بھی دیتا تھا جو قرآن میں نازل نہیں ہوتے۔ اور وہ احکام بھی اسی طرح واجب الاطاعت تھے جس طرح قرآن میں نازل ہونے والے احکام۔ نماز کی منادی وہی اذان ہے جو آج ساری دنیا میں ہر روز پانچ وقت ہر مسجد میں دی جا رہی ہے۔ مگر قرآن میں کسی جگہ نہ اس کے الفاظ بیان کیے گئے ہیں، نہ کہیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ نماز کے لیے لوگوں کو اس طرح پکارا کرو۔ یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقرر کردہ ہے۔ قرآن میں دو جگہ صرف اس کی توثیق کی گئی ہے۔ ایک اس آیت میں، دوسرے سورۂ مائدہ کی آیت ۵۸ میں۔ اسی طرح جُمعہ کی

یہ خاص نماز جو آج ساری دنیا کے مسلمان ادا کر رہے ہیں، اِس کا بھی قرآن میں نہ حکم دیا گیا ہے نہ وقت اور طریقِ ادا بتایا گیا ہے۔ یہ طریقہ بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جاری کردہ ہے، اور قرآن کی یہ آیت صرف اس کی اہمیت اور اس کے وجوب کی شدت بیان کرنے کے لیے نازل ہوئی ہے۔ اس صریح دلیل کے باوجود جو شخص یہ کہتا ہے کہ شرعی احکام صرف وہی ہیں جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں، وہ دراصل سنت کا نہیں، خود قرآن کا منکر ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے جمعہ کے بارے میں چند امور اور بھی جان لینے چاہییں۔

—— جمعہ دراصل ایک اسلامی اصطلاح ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اہلِ عرب اِسے یومِ عَرُوبہ کہا کرتے تھے۔ اسلام میں جب اس کو مسلمانوں کے اجتماع کا دن قرار دیا گیا تو اس کا نام جمعہ رکھا گیا۔ اگرچہ مؤرخین کہتے ہیں کہ کعب بن لُؤَیّ، یا قصی بن کلاب نے بھی اِس دن کے لیے یہ نام استعمال کیا تھا، کیونکہ اس روز وہ قریش کے لوگوں کا اجتماع کیا کرتا تھا (فتح الباری)، لیکن اس کے اس فعل سے قدیم نام تبدیل نہیں ہوا، بلکہ عام اہلِ عرب اسے عروبہ ہی کہتے تھے۔ نام کی حقیقی تبدیلی اس وقت ہوئی جب اسلام میں اس دن کا یہ نیا نام رکھا گیا۔

—— اسلام سے پہلے ہفتہ کا ایک دن عبادت کے لیے مخصوص کرنے اور اس کو شعارِ ملت قرار دینے کا طریقہ اہلِ کتاب میں موجود تھا۔ یہودیوں کے ہاں اس غرض کے لیے سَبْت (ہفتہ) کا دن مقرر کیا گیا تھا، کیونکہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو فرعون کی غلامی سے نجات دی تھی۔ عیسائیوں نے اپنے آپ کو یہودیوں سے ممیز کرنے کے لیے اپنا شعارِ ملت اتوار کا دن قرار دیا۔ اگرچہ اس کا کوئی حکم نہ حضرت عیسٰی نے دیا تھا، نہ انجیل میں کہیں اس کا ذکر آیا ہے، لیکن عیسائیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ صلیب پر جان دینے کے بعد حضرت عیسٰی اسی روز قبر سے نکل کر آسمان کی طرف گئے تھے۔ اسی بنا پر بعد کے عیسائیوں نے اسے اپنی عبادت کا دن قرار دے لیا اور پھر ۳۲۱ء میں رومی سلطنت نے ایک حکم کے ذریعہ سے اس کو عام تعطیل کا دن مقرر کر دیا۔ اسلام نے ان دونوں ملتوں سے اپنی ملت کو ممیز کرنے کے لیے یہ دونوں دن چھوڑ کر جمعہ کو اجتماعی عبادت کے لیے اختیار کیا۔

—— حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو مسعود انصاری کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی فرضیت کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہجرت سے کچھ مدت پہلے مکہ معظمہ ہی میں نازل ہو چکا تھا، لیکن اس وقت آپ اس پر عمل نہیں کر سکتے تھے، کیونکہ مکہ میں کوئی اجتماعی عبادت ادا کرنا ممکن نہ تھا، اس لیے آپ نے اُن لوگوں کو جو آپؐ سے پہلے

ہجرت کرکے مدینہ منورہ پہنچ چکے تھے، یہ حکم لکھ بھیجا کہ وہاں جمعہ قائم کریں، چنانچہ ابتدائی مہاجرین کے سردار حضرت مصعب بن عُمیر نے ۱۲ آدمیوں کے ساتھ مدینے میں پہلا جمعہ پڑھا (طبرانی۔ دارقطنی)۔ حضرت کعب بن مالک اور ابن سیرین کی روایت یہ ہے کہ اس سے بھی پہلے مدینہ کے انصار نے بطور خود (قبل اس کے کہ حضورؐ کا حکم ان کو پہنچا ہوتا) آپس میں یہ طے کیا تھا کہ ہفتہ میں ایک دن مل کر اجتماعی عبادت کریںگے۔ اس غرض کے لیے انہوں نے یہودیوں کے سبت اور عیسائیوں کے اتوار کو چھوڑ کر جمعہ کا دن انتخاب کیا اور پہلا جمعہ حضرت اسعد بن زرارہ نے بنی بیاضہ کے علاقہ میں پڑھا جس میں ۴۰ آدمی شریک ہوئے (مسند احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن حبان، عبد بن حُمید، عبدالرزاق، بیہقی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ذوق خود اُس وقت یہ مطالبہ کر رہا تھا کہ ایسا ایک دن ہونا چاہیے جس میں زیادہ سے زیادہ مسلمان جمع ہو کر اجتماعی عبادت کریں۔ اور یہ بھی اسلامی ذوق ہی کا تقاضا تھا کہ وہ دن ہفتے اور اتوار سے الگ ہو، تاکہ مسلمانوں کا شعارِ ملت یہود و نصاریٰ کے شعارِ ملت سے الگ رہے۔ یہ صحابۂ کرامؓ کی اسلامی ذہنیت کا ایک عجیب کرشمہ ہے کہ بسا اوقات ایک حکم آنے سے پہلے ہی اُن کا ذوق کہہ دیتا تھا کہ اسلام کی رُوح فلاں چیز کا تقاضا کر رہی ہے۔

——— رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد جو اوّلین کام کیے ان میں سے ایک جمعہ کی اقامت بھی تھی۔ مکۂ معظمہ سے ہجرت کرکے آپ پیر کے روز قُبا پہنچے۔ چار دن وہاں قیام فرمایا، پانچویں روز جُمعہ کے دن وہاں سے مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔ راستہ میں بنی سالم بن عوف کے مقام پر تھے کہ نماز جمعہ کا وقت آگیا۔ اسی جگہ آپؐ نے پہلا جمعہ ادا فرمایا (ابن ہشام)۔

——— اس نماز کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال کے بعد کا وقت مقرر فرمایا تھا، یعنی وہی وقت جو ظُہر کی نماز کا وقت ہے۔ ہجرت سے پہلے حضرت مُصعب بن عُمیر کو جو تحریری حکم آپ نے بھیجا تھا اس میں آپؐ کا ارشاد یہ تھا کہ فاذا مال النھار عن شطرہ عند الزوال من یوم الجمعۃ فتقربوا الی اللہ تعالیٰ برکعتین (دارقطنی)، "جب جمعہ کے روز دن نصف النہار سے ڈھل جائے تو دو رکعت نماز کے ذریعہ سے اللہ کے حضور تقرب حاصل کرو"۔ یہی حکم ہجرت کے بعد آپ نے قولاً بھی دیا اور عملاً بھی اسی وقت پر آپ جمعہ کی نماز پڑھاتے رہے۔ حضرت انسؓ، حضرت سَلمہؓ بن اکوعؓ، حضرت جابرؓ بن عبداللہ، حضرت زُبیرؓ بن العوام، حضرت سہلؓ بن سعد، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمّارؓ بن یاسر اور حضرت بلالؓ سے اس مضمون کی روایات کتب حدیث میں منقول ہوئی ہیں کہ حضورؐ

دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔[۱۵] یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اگر تم جانو۔ پھر جب نماز پوری ہو جائے تو

جمعہ کی نماز زوال کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے (مسند احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی)

—— یہ امر بھی آپ کے عمل سے ثابت ہے کہ اس روز آپ ظہر کی نماز کے بجائے جمعہ کی نماز پڑھاتے تھے۔ اور اس نماز کی صرف دو رکعتیں ہوتی تھیں۔ اور اس سے پہلے آپ خطبہ ارشاد فرماتے تھے۔ یہی فرق جمعہ کی نماز اور عام دنوں کی نماز ظہر میں تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں صلوٰۃ المسافر رکعتان، وصلوٰۃ الفجر رکعتان، و صلوٰۃ الجمعۃ رکعتان، تمام غیر قصر علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم، و انما قصرت الجمعۃ لاجل الخطبۃ (احکام القرآن للجصاص)۔ "تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے حکم کی رُو سے مسافر کی نماز دو رکعت ہے، فجر کی نماز دو رکعت ہے، اور جمعہ کی نماز دو رکعت ہے۔ یہ پوری نماز ہے۔ قصر نہیں ہے۔ اور جمعہ کو خطبہ کی خاطر ہی مختصر کیا گیا ہے"۔

—— جس اذان کا یہاں ذکر ہے اس سے مراد وہ اذان ہے جو خطبہ سے پہلے دی جاتی ہے، نہ کہ وہ اذان جو خطبے سے کافی دیر پہلے لوگوں کو یہ اطلاع دینے کے لیے دی جاتی ہے کہ جمعہ کا وقت شروع ہو چکا ہے۔ حدیث میں حضرت سائبؓ بن یزید کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صرف ایک ہی اذان ہوتی تھی، اور وہ امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دی جاتی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی یہی عمل ہوتا رہا۔ پھر حضرت عثمانؓ کے دَور میں جب آبادی بڑھ گئی تو انہوں نے پہلے ایک اور اذان دلوانی شروع کر دی جو مدینے کے بازار میں ان کے مکان زَوراء پر دی جاتی تھی (بخاری، ابوداؤد، نسائی، طبرانی)۔

[۱۵] اس حکم میں ذکر سے مراد خطبہ ہے، کیونکہ اذان کے بعد پہلا عمل جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے وہ نماز نہیں بلکہ خطبہ تھا، اور نماز آپ ہمیشہ خطبہ کے بعد ادا فرماتے تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جمعہ کے روز ملائکہ ہر آنے والے کا نام اس کی آمد کی ترتیب کے ساتھ لکھتے جاتے ہیں۔ پھر اذا خوج الامام حضرت الملائکۃ یستمعون الذکر۔ "جب امام خطبہ دینے کے لیے نکلتا ہے تو وہ نام لکھنے بند کر دیتے ہیں اور ذکر (یعنی خطبہ) سننے میں لگ جاتے ہیں" (مسند احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ ذکر سے مُراد خطبہ ہے۔ خود قرآن کا بیان بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ پہلے فرمایا فَاسْعَوْا اِلٰی

ذِکْرِ اللّٰہِ " خدا کے ذکر کی طرف دوڑو"۔ پھر آگے چل کر فرمایا فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ۔ " جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ"۔ اس سے معلوم ہُوا کہ جُمعہ کے روز عمل کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے ذکر اللہ اور پھر نماز۔ مفسّرین کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ذکر سے مراد یا تو خطبہ ہے یا پھر خطبہ اور نماز دونوں۔

خطبہ کے لیے "ذکر اللہ" کا لفظ استعمال کرنا خود یہ معنی رکھتا ہے کہ اس میں وہ مضامین ہونے چاہییں جو اللہ کی یاد سے مناسبت رکھتے ہوں۔ مثلاً اللہ کی حمد و ثنا، اس کے رسولؐ پر درود و صلوٰۃ، اس کے احکام اور اس کی شریعت کے مطابق عمل کی تعلیم و تلقین، اس سے ڈرنے والے نیک بندوں کی تعریف وغیرہ۔ اسی بنا پر زمخشری نے کشاف میں لکھا ہے کہ خطبہ میں ظالم حکمرانوں کی مدح و ثنا، یا ان کا نام لینا اور ان کے لیے دُعا کرنا، ذکر اللہ سے کوئی دُور کی مناسبت بھی نہیں رکھتا، بلکہ یہ تو ذکر الشیطان ہے۔

" اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بھاگتے ہوئے آؤ، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جلدی سے جلدی وہاں پہنچنے کی کوشش کرو۔ اردو زبان میں بھی ہم دَوڑ دھوپ کرنا، بھاگ دوڑ کرنا، سرگرم کوشش کے معنی میں بولتے ہیں نہ کہ بھاگنے کے معنی میں۔ اسی طرح عربی میں بھی سعی کے معنی جنگنے ہی کے نہیں ہیں قرآن میں اکثر مقامات پر سعی کا لفظ کوشش اور جدوجہد کے معنی میں استعمال ہُوا ہے۔ مثلاً لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ وَسَعٰی لَھَا سَعْیَھَا۔ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَہُ السَّعْیَ۔ وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ لِیُفْسِدَ فِیْھَا۔ مفسرین نے بھی بالاتفاق اس کو اہتمام کے معنی میں لیا ہے۔ ان کے نزدیک سعی یہ ہے کہ آدمی اذان کی آواز سن کر فوراً مسجد پہنچنے کی فکر میں لگ جائے۔ اور معاملہ صرف اتنا ہی نہیں ہے۔ حدیث میں بھاگ کر نماز کے لیے آنے کی صاف ممانعت وارد ہوئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جب نماز کھڑی ہو تو اس کی طرف سکون و وقار کے ساتھ چل کر آؤ، بھاگتے ہوئے نہ آؤ۔ پھر جتنی نماز بھی مل جائے اس میں شامل ہو جاؤ، اور جتنی چھوٹ جائے اسے بعد میں پورا کر لو (صحاح ستہ)۔ حضرت ابوقتادہ انصاریؓ فرماتے ہیں ایک مرتبہ ہم حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ یکایک لوگوں کے بھاگ بھاگ کر چلنے کی آواز آئی۔ نماز ختم کرنے کے بعد حضورؐ نے ان لوگوں سے پُوچھا یہ کیسی آواز تھی؟ ان لوگوں نے عرض کیا ہم نماز میں شامل ہونے کے لیے بھاگ کر آ رہے تھے۔ فرمایا " ایسا نہ کیا کرو۔ نماز کے لیے جب بھی آؤ پُورے سکون کے ساتھ آؤ، جتنی مل جائے اس کو امام کے ساتھ پڑھ لو،

جتنی چھوٹ جائے اسے بعد میں پوری کر لو" (بخاری مُسلِم)

"خرید و فروخت چھوڑ دو" کا مطلب صرف خرید و فروخت ہی چھوڑنا نہیں ہے بلکہ نماز کے لیے جانے کی فکر اور اہتمام کے سوا ہر دوسری مصروفیت چھوڑ دینا ہے۔ بیع کا ذکر خاص طور پر صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ جمعہ کے روز تجارت خوب چمکتی تھی۔ آس پاس کی بستیوں کے لوگ سمٹ کر ایک جگہ جمع ہو جاتے تھے۔ تاجر بھی اپنا مال لے لے کر وہاں پہنچ جاتے تھے۔ لوگ بھی اپنی ضرورت کی چیزیں خریدنے میں لگ جاتے تھے۔ لیکن ممانعت کا حکم صرف بیع تک محدود نہیں ہے بلکہ دوسرے تمام مشاغل بھی اس کے تحت آ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے صاف صاف ان سے منع فرما دیا ہے، اس لیے فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع اور ہر قسم کا کاروبار حرام ہے۔

یہ حکم قطعی طور پر نمازِ جمعہ کے فرض ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اوّل تو اذان سنتے ہی اس کے لیے دوڑنے کی تاکید بجائے خود اس کی دلیل ہے۔ پھر بیع جیسی حلال چیز کا اس کی خاطر حرام ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ فرض ہے۔ مزید براں ظہر کی فرض نماز کا جمعہ کے روز ساقط ہو جانا اور نمازِ جمعہ کا اس کی جگہ لے لینا بھی اس کی فرضیت کا صریح ثبوت ہے، کیونکہ ایک فرض اسی وقت ساقط ہوتا ہے جبکہ اس کی جگہ لینے والا فرض اس سے زیادہ اہم ہو۔ اسی کی تائید بکثرت احادیث کرتی ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کی سخت ترین تاکید کی ہے اور اسے صاف الفاظ میں فرض قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "میرا جی چاہتا ہے کہ کسی اور شخص کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کے لیے کھڑا کر دوں اور جا کر ان لوگوں کے گھر جلا دوں جو جمعہ کی نماز پڑھنے کے لیے نہیں آتے" (مسند احمد۔ مسلم)۔ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے جمعہ کے خطبہ میں حضورؐ کو یہ فرماتے سنا ہے "لوگوں کو چاہیے کہ جمعہ چھوڑنے سے باز آ جائیں ورنہ اللہ ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دے گا اور وہ غافل ہو کر رہ جائیں گے" (مسند احمد۔ مسلم۔ نسائی)۔ حضرت ابوالجعد ضمریؓ، حضرت جابرؓ بن عبداللہ، اور حضرت عبداللہؓ بن ابی اوفیٰ کی روایات میں حضورؐ کے جو ارشادات منقول ہوئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی حقیقی ضرورت اور جائز عذر کے بغیر محض بے پرواہی کی بنا پر مسلسل تین جمعے چھوڑ دے، "اللہ اس کے دل پر مُہر لگا دیتا ہے"۔ بلکہ ایک روایت میں تو الفاظ یہ ہیں کہ "اللہ اس کے دل

زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو[۱۶]۔ اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو[۱۷]، شاید کہ تمہیں فلاح

کو منافق کا دل بنا دیتا ہے" (مُسند احمد، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، حاکم، ابن حبّان، بَزّار، طبرانی فی الکبیر)۔ حضرت جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا "آج سے لے کر قیامت تک جمعہ تم لوگوں پر فرض ہے۔ جو شخص اسے ایک معمولی چیز سمجھ کر، یا اس کا حق نہ مان کر اسے چھوڑے، خدا اس کا حال درست نہ کرے، نہ اسے برکت دے۔ خوب سُن رکھو، اس کی نماز نماز نہیں۔ اس کی زکوٰۃ زکوٰۃ نہیں۔ اس کا حج حج نہیں۔ اس کا روزہ روزہ نہیں۔ اس کی کوئی نیکی نیکی نہیں۔ جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے۔ پھر جو توبہ کرلے اللہ اسے معاف فرمانے والا ہے" (ابن ماجہ۔ بَزّار)۔ اسی سے قریب المعنیٰ ایک روایت طَبَرانی نے اَوسط میں ابن عمرؓ سے نقل کی ہے۔ علاوہ بریں بکثرت روایات ہیں جن میں حضورؐ نے جمعہ کو بالفاظِ صریح فرض، اور حقِ واجب قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عَمْرو بن عاص کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "جمعہ ہر اُس شخص پر فرض ہے جو اس کی اذان سُنے" (ابوداؤد۔ دارقطنی)۔ جابر بن عبداللہ اور ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ آپؐ نے خطبہ میں فرمایا "جان لو کہ اللہ نے تم پر نمازِ جمعہ فرض کی ہے" (بیہقی)۔ البتہ آپؐ نے عورت، بچے، غلام، مریض، اور مسافر کو اس فرضیت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ حضرت حفصہ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "جمعہ کے لیے نکلنا ہر بالغ پر واجب ہے" (نسائی)۔ حضرت طارق بن شہاب کی روایت میں آپؐ کا ارشاد یہ ہے کہ "جمعہ ہر مسلمان پر جماعت کے ساتھ پڑھنا واجب ہے، سوائے غلام، عورت، بچے اور مریض کے" (ابوداؤد۔ حاکم)۔ حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت میں آپؐ کے الفاظ یہ ہیں: "جو شخص اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس پر جمعہ فرض ہے، اِلّا یہ کہ عورت ہو، یا مسافر ہو، یا غلام ہو، یا مریض ہو" (دارقطنی۔ بیہقی)۔ قرآن و حدیث کی انہی تصریحات کی وجہ سے جمعہ کی فرضیت پر پوری اُمّت کا اجماع ہے۔

[۱۶] اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جمعہ کی نماز کے بعد زمین میں پھیل جانا اور تلاشِ رزق کی دوڑ دھوپ میں لگ جانا ضروری ہے۔ بلکہ یہ ارشاد اجازت کے معنی میں ہے۔ چونکہ جمعہ کی اذان سُن کر سب کاروبار چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا تھا، اس لیے فرمایا گیا کہ نماز ختم ہو جانے کے بعد تمہیں اجازت ہے کہ منتشر ہو جاؤ اور اپنے جو کاروبار بھی کرنا چاہو کرو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے حالتِ احرام میں شکار کی ممانعت کرنے کے بعد فرمایا فَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

(المائدہ ۲۰)، یہ جب احرام کھول چکو تو شکار کرو۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احرام کھولنے کے بعد ضرور شکار کرو۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے بعد شکار پر کوئی پابندی باقی نہیں رہتی۔ چاہو تو شکار کر سکتے ہو۔ یا مثلاً سورۂ نساء میں ایک سے زائد نکاح کی اجازت فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ کے الفاظ میں دی گئی ہے۔ یہاں اگرچہ فَانْكِحُوا بصیغۂ امر ہے مگر کسی نے بھی اس کو حکم کے معنی میں نہیں لیا ہے۔ اس سے یہ اصولی مسئلہ نکلتا ہے کہ صیغۂ امر ہمیشہ وجوب ہی کے معنی میں نہیں ہوتا، بلکہ کبھی یہ اجازت اور کبھی استحباب کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ یہ بات قرائن سے معلوم ہوتی ہے کہ کہاں یہ حکم کے معنی میں ہے، اور کہاں اجازت کے معنی میں، اور کہاں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کو ایسا کرنا پسند ہے۔ لیکن یہ مراد نہیں ہوتی کہ یہ فعل فرض و واجب ہے۔ خود اسی فقرے کے بعد متصلاً دوسرے ہی فقرے میں ارشاد ہوا ہے وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا " اللہ کو کثرت سے یاد کرو"۔ یہاں بھی صیغۂ امر موجود ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ استحباب کے معنی میں ہے نہ کہ وجوب کے معنی میں۔

اس مقام پر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ قرآن میں یہودیوں کے سبت اور عیسائیوں کے اتوار کی طرح جمعہ کو عام تعطیل کا دن قرار نہیں دیا گیا ہے، لیکن اس امر سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا کہ جمعہ ٹھیک اسی طرح مسلمانوں کا شعارِ ملت ہے جس طرح ہفتہ اور اتوار یہودیوں اور عیسائیوں کے شعارِ ملت ہیں۔ اور اگر ہفتہ میں کوئی ایک دن عام تعطیل کے لیے مقرر کرنا ایک تمدنی ضرورت ہو تو جس طرح یہودی اس کے لیے فطری طور پر ہفتے کو، اور عیسائی اتوار کو منتخب کرتے ہیں، اسی طرح مسلمان (اگر اس کی فطرت میں کچھ اسلامی حس موجود ہو) لازماً اس غرض کے لیے جمعہ ہی کو منتخب کرے گا۔ بلکہ عیسائیوں نے تو دوسرے ایسے ملکوں پر بھی اپنے اتوار کو مسلط کرنے میں تامل نہ کیا جہاں عیسائی آبادی آٹے میں نمک کے برابر بھی نہ تھی۔ یہودیوں نے جب فلسطین میں اپنی اسرائیلی ریاست قائم کی تو اولین کام جو انہوں نے کیا وہ یہ تھا کہ اتوار کے بجائے ہفتہ کو چھٹی کا دن مقرر کیا۔ قبل تقسیم کے ہندوستان میں برطانوی ہند اور مسلمان ریاستوں کے درمیان نمایاں فرق یہ نظر آتا تھا کہ ملک کے ایک حصے میں اتوار کی چھٹی ہوتی تھی اور دوسرے حصے میں جمعہ کی۔ البتہ جہاں مسلمانوں کے اندر اسلامی حس موجود نہیں ہوتی وہاں وہ اپنے ہاتھ میں اقتدار آنے کے بعد بھی اتوار ہی کو سینے سے لگائے رہتے ہیں، جیسا کہ ہم پاکستان میں دیکھ رہے ہیں، بلکہ اس سے زیادہ جب بے حسی طاری ہوتی ہے تو جمعہ کی چھٹی منسوخ کر کے اتوار کی چھٹی رائج کر دی جاتی ہے، جیسا کہ مصطفیٰ کمال نے ترکی میں کیا۔

نصیب ہو جائے۔[۱۶]

[۱۶] یعنی اپنے کاروبار میں لگ کر بھی اللہ کو بھول نہیں، بلکہ ہر حال میں اس کو یاد رکھو اور اس کا ذکر کرتے رہو۔ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد چہارم، تفسیر سورۂ احزاب، حاشیہ ۶۳۔

[۱۷] قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ایک ہدایت یا ایک نصیحت یا ایک حکم دینے کے بعد لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ (شاید کہ تم فلاح پا جاؤ) اور لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ (شاید کہ تم پر رحم کیا جائے) کے الفاظ ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ اس طرح کے مواقع پر شاید کا لفظ استعمال کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کو معاذ اللہ کوئی شک لاحق ہے، بلکہ یہ دراصل شاہانہ اندازِ بیان ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی مہربان آقا اپنے ملازم سے کہے کہ تم فلاں خدمت انجام دو، شاید کہ تمہیں ترقی مل جائے۔ اس میں ایک لطیف وعدہ پوشیدہ ہوتا ہے جس کی امید میں ملازم دل لگا کر بڑے شوق کے ساتھ وہ خدمت انجام دیتا ہے۔ کسی بادشاہ کی زبان سے کسی ملازم کے لیے یہ فقرہ نکل جائے تو اس کے گھر خوشی کے شادیانے بج جاتے ہیں۔

یہاں چونکہ جمعہ کے احکام ختم ہو گئے ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذاہبِ اربعہ میں قرآن، حدیث آثارِ صحابہ، اور اسلام کے اصولِ عامہ سے جو احکامِ جمعہ مرتب کیے گئے ہیں ان کا خلاصہ دے دیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا وقت ہے۔ نہ اس سے پہلے جمعہ ہو سکتا ہے، نہ اس کے بعد۔ بیع کی حرمت پہلی اذان ہی سے شروع ہو جاتی ہے، نہ کہ اُس دوسری اذان سے جو امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دی جاتی ہے، کیونکہ قرآن میں اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ کے الفاظ مطلقاً ارشاد ہوئے ہیں۔ اس لیے زوال کے بعد جب جمعہ کا وقت شروع ہو جائے اُس وقت جو اذان بھی نمازِ جمعہ کے لیے دی جائے، لوگوں کو اُسے سُن کر خرید و فروخت چھوڑ دینی چاہیے۔ لیکن اگر کسی شخص نے اُس وقت خرید و فروخت کر لی ہو تو وہ بیع فاسد یا فسخ نہ ہو جائے گی، بلکہ یہ صرف ایک گناہ ہو گا۔ جمعہ ہر بستی میں نہیں بلکہ صرف مصرِ جامع میں ہو سکتا ہے، اور مصرِ جامع کی معتبر تعریف یہ ہے کہ وہ شہر جس میں بازار ہوں، قیامِ امن کا انتظام موجود ہو، اور آبادی اتنی ہو کہ اگر اس کی بڑی سے بڑی مسجد میں بھی نمازِ جمعہ کے مکلف سب لوگ جمع ہو جائیں تو اس میں سما نہ سکیں۔ جو لوگ شہر سے باہر رہتے ہوں ان پر جمعہ اُس صورت میں شہر آ کر پڑھنا فرض ہے جبکہ ان تک اذان کی آواز پہنچتی ہو۔

یا وہ زیادہ سے زیادہ شہر سے ۶ میل کے فاصلے پر ہوں۔ نماز کے لیے ضروری نہیں کہ وہ مسجد ہی میں ہو۔ وہ کھلے میدان میں بھی ہو سکتی ہے اور ایسے میدان میں بھی ہو سکتی ہے جو شہر کے باہر ہو مگر اس کا ایک حصّہ شمار ہوتا ہو۔ نماز جمعہ صرف اُس جگہ ہو سکتی ہے جہاں ہر شخص کے لیے شریک ہونے کا اذنِ عام ہو۔ کسی بند جگہ، جہاں ہر ایک کو آنے کی اجازت نہ ہو، خواہ کتنے ہی آدمی جمع ہو جائیں، جمعہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ صحتِ جمعہ کے لیے ضروری ہے کہ جماعت میں کم از کم (بقول ابو حنیفہؒ) امام کے سوا تین آدمی، یا (بقول ابو یوسفؒ و محمدؒ) امام سمیت دو آدمی ایسے موجود ہوں جن پر جمعہ فرض ہے۔ جن عذرات کی بنا پر ایک شخص سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے وہ یہ ہیں: آدمی حالتِ سفر میں ہو، یا ایسا بیمار ہو کہ چل کر نہ آسکتا ہو، یا دونوں ٹانگوں سے معذور ہو، یا اندھا ہو (مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اندھے پر سے صرف اس وقت جمعہ کی فرضیت ساقط ہوتی ہے جبکہ وہ کوئی ایسا آدمی نہ پاتا ہو جو اسے چلا کر لے جائے)، یا کسی ظالم سے اس کو جان اور آبرو کا، یا ناقابلِ برداشت مالی نقصان کا خطرہ ہو، یا سخت بارش اور کیچڑ پانی ہو، یا آدمی قید کی حالت میں ہو۔ قیدیوں اور معذوروں کے لیے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ جمعہ کے روز ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھیں۔ جن لوگوں کا جمعہ چھوٹ گیا ہو اُن کے لیے بھی ظہر کی نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے۔ خطبہ صحتِ جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے کبھی جمعہ کی نماز خطبہ کے بغیر نہیں پڑھی ہے، اور وہ لازماً نماز سے پہلے ہونا چاہیے، اور دو خطبے ہونے چاہییں۔ خطبہ کے لیے جب امام منبر کی طرف جائے، اُس وقت سے اختتامِ خطبہ تک ہر قسم کی بات چیت ممنوع ہے، اور نماز بھی اُس وقت نہیں پڑھنی چاہیے، خواہ امام کی آواز اس مقام تک پہنچتی ہو یا نہ پہنچتی ہو جہاں کوئی شخص بیٹھا ہو (ہدایہ، فتح القدیر، احکام القرآن للجصاص، الفقہ علی المذاہب الاربعہ، عمدۃ القاری)۔

شافعیہ کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے۔ بیع کی حرمت اور سعی کا وجوب اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب دوسری اذان ہو (یعنی وہ اذان جو امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دی جاتی ہے)۔ تاہم اگر کوئی شخص اس وقت بیع کرلے تو وہ فسخ نہیں ہوتی۔ جمعہ ہر اُس بستی میں ہو سکتا ہے جس کے مستقل باشندوں میں ۴۰ ایسے آدمی موجود ہوں جن پر نماز جمعہ فرض ہے۔ بستی سے باہر کے اُن لوگوں پر جمعہ کے لیے حاضر ہونا لازم ہے جن تک اذان کی آواز پہنچ سکتی ہو۔ جمعہ لازماً بستی کے حدود میں ہونا چاہیے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ مسجد ہی

میں پڑھا جائے۔ جو لوگ صحرا میں خیموں کے اندر رہتے ہوں ان پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ صحتِ جمعہ کے لیے ضروری ہے کہ جماعت میں امام سمیت کم از کم ۴۰ ایسے آدمی شریک ہوں جن پر جمعہ فرض ہے۔ جن عذرات کی بنا پر کسی شخص سے جمعہ کا فرض ساقط ہو جاتا ہے وہ یہ ہیں: سفر کی حالت میں ہو، یا کسی مقام پر چار دن یا اس سے کم قیام کا ارادہ رکھتا ہو، بشرطیکہ سفر جائز نوعیت کا ہو۔ ایسا بڑھا یا مریض ہو کہ سواری پر بھی جمعہ کے لیے نہ جا سکتا ہو۔ اندھا ہو اور کوئی ایسا آدمی نہ پاتا ہو جو اسے نماز کے لیے لے جائے۔ جان یا مال یا آبرو کا خوف لاحق ہو۔ قید کی حالت میں ہو، بشرطیکہ اس کی قید اس کے اپنے کسی قصور کی وجہ سے نہ ہو۔ نماز سے پہلے دو خطبے ہونے چاہییں۔ خطبے کے دوران میں خاموش رہنا مسنون ہے، مگر بات کرنا حرام نہیں ہے۔ جو شخص امام سے اتنا قریب بیٹھا ہو کہ خطبہ سن سکتا ہو اس کے لیے بولنا مکروہ ہے، لیکن وہ سلام کا جواب دے سکتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر سن کر با آواز بلند درود پڑھ سکتا ہے (مغنی المحتاج۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

مالکیہ کے نزدیک جمعہ کا وقت زوال سے شروع ہو کر مغرب سے اتنے پہلے تک ہے کہ سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے خطبہ اور نماز ختم ہو جائے۔ بیع کی حرمت اور سعی کا وجوب دوسری اذان سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر بیع واقع ہو تو وہ فاسد ہے اور فسخ ہو گی۔ جمعہ صرف ان بستیوں میں ہو سکتا ہے جن کے باشندے وہاں مستقل طور پر گھر بنا کر رہتے ہوں، اور جاڑے گرمی میں منتقل نہ ہوتے ہوں، اور ان کی ضروریات اسی بستی میں فراہم ہوتی ہوں، اور اپنی تعداد کی بنا پر وہ اپنی حفاظت کر سکتے ہوں۔ عارضی قیام گاہوں میں خواہ کتنے ہی لوگ ہوں اور خواہ وہ کتنی ہی مدت ٹھیریں، جمعہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ جس بستی میں جمعہ قائم کیا جاتا ہو اس سے تین میل کے فاصلے تک رہنے والے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا فرض ہے۔ نمازِ جمعہ صرف ایسی مسجد میں ہو سکتی ہے جو بستی کے اندر یا اس سے متصل ہو اور جس کی عمارت بستی کے عام باشندوں کے گھروں سے کم تر درجے کی نہ ہو۔ بعض مالکیوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مسجد مسقّف ہونی چاہیے اور اس میں پنجوقتہ نماز کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔ لیکن مالکیہ کا راجح مسلک یہ ہے کہ کسی مسجد میں صحتِ جمعہ کے لیے اس کا مسقّف ہونا شرط نہیں ہے، اور ایسی مسجد میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جو صرف نماز جمعہ کے لیے بنائی گئی ہو اور پنجوقتہ نماز کا اس میں اہتمام نہ ہو۔ جمعہ کی نماز صحیح ہونے کے لیے جماعت میں امام کے سوا کم از کم ۱۲ ایسے آدمیوں کا موجود ہونا ضروری ہے جن پر

جمعہ فرض ہو۔ جن عذرات کی بنا پر کسی شخص پر سے جمعہ کا فرض ساقط ہو جاتا ہے وہ یہ ہیں: سفر کی حالت میں ہو یا بحالتِ سفر کسی جگہ چار دن سے کم قیام کا ارادہ رکھتا ہو۔ ایسا مریض ہو کہ مسجد آنا اس کے لیے دشوار ہو۔ اس کی ماں یا باپ یا بیوی یا بچہ بیمار ہو، یا وہ کسی ایسے اجنبی مریض کی تیمارداری کر رہا ہو جس کا اور کوئی تیماردار نہ ہو یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار سخت بیماری میں مبتلا ہو یا مرنے کے قریب ہو۔ اس کے ایسے مال کو جس کا نقصان قابلِ برداشت نہ ہو خطرہ لاحق ہو، یا اسے اپنی جان یا آبرو کا خطرہ ہو، یا وہ مار یا قید کے خوف سے چھپا ہوا ہو بشرطیکہ وہ اس معاملہ میں مظلوم ہو۔ سخت بارش اور کیچڑ پانی یا سخت گرمی یا سردی مسجد تک پہنچنے میں مانع ہو۔ دو خطبے نماز سے پہلے لازم ہیں، حتیٰ کہ اگر نماز کے بعد خطبہ ہو تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ اور یہ خطبے لازماً مسجد کے اندر ہونے چاہییں۔ خطبے کے لیے جب امام منبر کی طرف بڑھے اس وقت سے نفل پڑھنا حرام ہے اور جب خطبہ شروع ہو تو بات کرنا بھی حرام ہے، خواہ آدمی خطبہ کی آواز نہ سن رہا ہو۔ لیکن اگر خطیب اپنے خطبے میں ایسی لغو باتیں کرے جو نظامِ خطبہ سے خارج ہوں، یا کسی ایسے شخص کو گالیاں دے جو گالی کا مستحق نہ ہو، یا کسی ایسے شخص کی تعریفیں شروع کر دے جس کی تعریف جائز نہ ہو، یا خطبہ سے غیر متعلق کوئی چیز پڑھنے لگے، تو لوگوں کو اس پر احتجاج کرنے کا حق ہے۔ نیز خطبہ میں بادشاہِ وقت کے لیے دعا مکروہ ہے الّا یہ کہ خطیب کو اپنی جان کا خطرہ ہو۔ خطیب لازماً وہی شخص ہونا چاہیے جو نماز پڑھائے۔ اگر خطیب کے سوا کسی اور نے نماز پڑھائی ہو تو وہ باطل ہوگی (حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر۔ احکام القرآن ابن عربی۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

حنابلہ کے نزدیک جمعہ کی نماز کا وقت صبح کو سورج کے بقدر یک نیزہ بلند ہونے کے بعد سے عصر کا وقت شروع ہونے تک ہے۔ لیکن زوال سے پہلے جمعہ صرف جائز ہے۔ اور زوال کے بعد واجب اور افضل۔ بیع کی حرمت اور سعی کے وجوب کا وقت دوسری اذان سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد جو بیع ہو وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی۔ جمعہ صرف اُس جگہ ہو سکتا ہے جہاں ۴۰ ایسے آدمی جن پر جمعہ فرض ہو، مستقل طور پر گھروں میں (نہ کہ خیموں میں) آباد ہوں، یعنی جاڑے اور گرمی میں منتقل نہ ہوتے ہوں۔ اس غرض کے لیے بستی کے گھروں اور محلوں کے باہم متصل یا متفرق ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، ان سب کے مجموعہ کا نام ایک ہو تو وہ ایک ہی بستی ہے خواہ اس کے ٹکڑے ایک دوسرے سے میلوں کے فاصلے پر واقع ہوں۔ ایسی بستی سے جو لوگ تین میل کے اندر

اور جب انہوں نے تجارت اور کھیل تماشا ہوتے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے اور تمہیں کھڑا چھوڑ دیا[۱۹]

رہتے ہوں ان پر جمعہ کے لیے حاضر ہونا فرض ہے۔ جماعت میں امام سمیت ۴ آدمیوں کی شرکت ضروری ہے۔ نماز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ مسجد ہی میں ہو۔ کھلے میدان میں بھی ہو سکتی ہے۔ جن عذرات کی بنا پر کسی شخص سے جمعہ کا فرض ساقط ہو جاتا ہے وہ یہ ہیں: مسافر ہو اور جمعہ کی بستی میں چار دن یا اس سے کم قیام کا ارادہ رکھتا ہو۔ ایسا مریض ہو کہ سواری پر آنا بھی اس کے لیے مشکل ہو۔ اندھا ہو، الّا یہ کہ خود راستہ ٹٹول کر آسکتا ہو یا کسی دوسرے شخص کے سہارے آنا اندھے کے لیے واجب نہیں ہے۔ سخت سردی یا سخت گرمی یا سخت بارش اور کیچڑ نماز کی جگہ پہنچنے میں مانع ہو۔ کسی ظالم کے ظلم سے بچنے کے لیے چھپا ہوا ہو۔ جان یا آبرو کا خطرہ یا ایسے مالی نقصان کا خوف ہو جو قابلِ برداشت نہ ہو۔ نماز سے پہلے دو خطبے ہونے چاہییں۔ خطبے کے دوران میں اُس شخص کے لیے بولنا حرام ہے جو خطیب سے اتنا قریب ہو کہ اس کی آواز سُن سکتا ہو۔ البتہ دُور کا آدمی جس تک خطیب کی آواز نہ پہنچتی ہو، بات کر سکتا ہے۔ خطیب خواہ عادل ہو یا غیر عادل، لوگوں کو خطبہ کے دوران میں چپ رہنا چاہیے۔ اگر جمعہ کے روز عید ہو جائے تو جو لوگ عید پڑھ چکے ہوں ان پر سے جمعہ کا فرض ساقط ہے۔ اس مسئلے میں حنابلہ کا مسلک ائمۂ ثلاثہ کے مسلک سے مختلف ہے (غایۃ المنتہٰی۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

اس امر میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص پر جمعہ فرض نہیں ہے وہ اگر نمازِ جمعہ میں شریک ہو جائے تو اس کی نماز صحیح ہے اور اس کے لیے پھر ظہر پڑھنا فرض نہیں رہتا۔

[۱۹] یہ ہے وہ واقعہ جس کی وجہ سے اُوپر کی آیات میں جمعہ کے احکام ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ اس کا قصّہ جو کتبِ حدیث میں حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابو مالک، اور حضرات حسن بصری، ابن زید، قتادہ، اور مُقاتل بن حیان سے منقول ہوا ہے، یہ ہے کہ مدینۂ طیبہ میں شام سے ایک تجارتی قافلہ عین نمازِ جمعہ کے وقت آیا، اور اس نے ڈھول تاشے بجانے شروع کیے، تاکہ بستی کے لوگوں کو اس کی آمد کی اطلاع ہو جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ ڈھول تاشوں کی آوازیں سُن کر لوگ بے چین ہو گئے اور ۱۲ آدمیوں کے سوا باقی سب بقیع کی طرف دوڑ گئے جہاں قافلہ اُترا ہوا تھا۔ اس قصّے کی روایات میں سب سے زیادہ معتبر روایت حضرت جابر بن عبداللہ کی ہے جسے امام

احمد، بخاری، مسلم، ترمذی، ابو عوانہ، عبد بن حُمید، ابو یعلیٰ وغیرہم نے متعدد سندوں سے نقل کیا ہے۔ اس میں اضطراب صرف یہ ہے کہ کسی روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ نماز کی حالت میں پیش آیا تھا، اور کسی میں یہ ہے کہ یہ اس وقت پیش آیا جب حضورؐ خطبہ دے رہے تھے۔ لیکن حضرت جابر اور دوسرے صحابہ و تابعین کی تمام روایات کو جمع کرنے سے صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ دورانِ خطبہ کا واقعہ ہے اور حضرت جابرؓ نے جہاں یہ کہا ہے کہ یہ نمازِ جمعہ کے دوران میں پیش آیا، وہاں دراصل انہوں نے خطبے اور نماز کے مجموعہ پر نماز جمعہ کا اطلاق کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ اُس وقت ۱۲ مردوں کے ساتھ سات عورتیں باقی رہ گئی تھیں (ابن مردُویہ)۔ قتادہ کا بیان ہے کہ ۱۲ مردوں کے ساتھ ایک عورت تھی (ابن جریر۔ ابن ابی حاتم)۔ دارقطنی کی ایک روایت میں ۴۰ افراد اور عبد بن حُمید کی روایت میں ۷ نفر بیان کیے گئے ہیں۔ اور فرّاء نے ۸ نفر لکھے ہیں۔ لیکن یہ سب ضعیف روایات ہیں۔ اور قتادہ کی یہ روایت بھی ضعیف ہے کہ اس طرح کا واقعہ تین مرتبہ پیش آیا تھا (ابن جریر)۔ معتبر روایت حضرت جابر بن عبداللہؓ کی ہے جس میں باقی رہ جانے والوں کی تعداد ۱۲ بتائی گئی ہے۔ اور قتادہ کی ایک روایت کے سوا باقی تمام صحابہ و تابعین کی روایات اس پر متفق ہیں کہ یہ واقعہ صرف ایک مرتبہ پیش آیا۔ باقی رہ جانے والوں کے متعلق مختلف روایات کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمارؓ بن یاسر، حضرت سالمؓ مولیٰ حذیفہ، اور حضرت جابرؓ بن عبداللہ شامل تھے۔ حافظ ابو یعلیٰ نے حضرت جابر بن عبداللہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بیان کیا گیا ہے کہ جب لوگ اس طرح نکل کر چلے گئے اور صرف بارہ اصحاب باقی رہ گئے تو اُن کو خطاب کر کے حضورؐ نے فرمایا والذی نفسی بیدہ لو تتابعتم حتی لم یبق منکم احد لسال بکم الوادی نارا "اگر تم سب چلے جاتے اور ایک بھی باقی نہ رہتا تو یہ وادی آگ سے بہ نکلتی"۔ اسی سے ملتا جلتا مضمون ابن مَردُویہ نے حضرت عبداللہ بن عباس سے اور ابنِ جریر نے قتادہ سے نقل کیا ہے۔

شیعہ حضرات نے اس واقعہ کو بھی صحابہؓ پر طعن کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کا خطبے اور نماز کو چھوڑ کر تجارت اور کھیل تماشے کی طرف دوڑ جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ دنیا کو آخرت پر ترجیح دیتے تھے۔ لیکن یہ ایک سخت بے جا اعتراض ہے جو صرف حقائق سے آنکھیں بند کر کے ہی

کیا جا سکتا ہے۔ دراصل یہ واقعہ ہجرت کے بعد قریبی زمانے ہی میں پیش آیا تھا۔ اُس وقت ایک طرف تو صحابہ کی اجتماعی تربیت ابتدائی مراحل میں تھی۔ اور دوسری طرف کفارِ مکہ نے اپنے اثر سے مدینۂ طیبہ کے باشندوں کی سخت معاشی ناکہ بندی کر رکھی تھی جس کی وجہ سے مدینے میں اشیائے ضرورت کیاب ہو گئی تھیں۔ حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اُس وقت مدینے میں لوگ بھوکوں مر رہے تھے اور قیمتیں بہت چڑھی ہوئی تھیں (ابن جریر)۔ اس حالت میں جب ایک تجارتی قافلہ آیا تو لوگ اس اندیشے سے کہ کہیں ہمارے نماز سے فارغ ہوتے ہوتے سامان فروخت نہ ہو جائے، گھبرا کر اس کی طرف دوڑ گئے۔ یہ ایک ایسی کمزوری اور غلطی تھی جو اس وقت اچانک تربیت کی کمی اور حالات کی سختی کے باعث رونما ہو گئی تھی۔ لیکن جو شخص بھی ان صحابہ کی وہ قربانیاں دیکھے گا جو اس کے بعد انہوں نے اسلام کے لیے کیں، اور یہ دیکھے گا کہ عبادات اور معاملات میں ان کی زندگیاں کیسے زبردست تقویٰ کی شہادت دیتی ہیں، وہ ہرگز یہ الزام رکھنے کی جرأت نہ کر سکے گا کہ ان کے اندر دنیا کو آخرت پر ترجیح دینے کا کوئی مرض پایا جاتا تھا۔ اِلّا یہ کہ اس کے اپنے دل میں صحابہ سے بُغض کا مرض پایا جاتا ہو۔

تاہم یہ واقعہ جس طرح صحابہؓ کے معترضین کی تائید نہیں کرتا اُسی طرح اُن لوگوں کے خیالات کی تائید بھی نہیں کرتا جو صحابہ کی عقیدت میں غلو کر کے اِس طرح کے دعوے کرتے ہیں کہ ان سے کبھی کوئی غلطی سرزد نہیں ہوئی، یا ہوئی بھی ہو تو اس کا ذکر نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ محض ان کی غلطی کا ذکر، اور اسے غلطی کہنا ہی اُن کی توہین ہے، اور اس سے ان کی عزت و وقعت دلوں میں باقی نہیں رہتی، اور اس کا ذکر اُن آیات و احادیث کے خلاف ہے جن میں صحابہ کے مغفور اور مقبولِ بارگاہِ الٰہی ہونے کی تصریح کی گئی ہے۔ یہ ساری باتیں سراسر مبالغہ ہیں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی سند موجود نہیں ہے۔ یہاں ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس غلطی کا ذکر کیا ہے جو صحابہؓ کی ایک کثیر تعداد سے صادر ہوئی تھی۔ اُس کتاب میں کیا ہے جسے قیامت تک ساری اُمت کو پڑھنا ہے۔ اور اُسی کتاب میں کیا ہے جس میں ان کے مغفور اور مقبولِ بارگاہ ہونے کی تصریح کی گئی ہے۔ پھر حدیث و تفسیر کی تمام کتابوں میں صحابہؓ سے لے کر بعد کے اکابر اہلِ سنت تک نے اس غلطی کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر اُنہی صحابہ کی وقعت دلوں سے نکالنے کے لیے کیا ہے جن کی وقعت وہ خود دلوں میں قائم فرمانا چاہتا ہے؟ اور کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ

اور تابعین اور محدثین و مفسرین نے اس قصے کی ساری تفصیلات اُس شرعی مسئلے سے ناواقفیت کی بنا پر بیان کر دی ہیں جو یہ غالی حضرات بیان کیا کرتے ہیں؟ اور کیا فی الواقع سورہ جمعہ پڑھنے والے اور اس کی تفسیر کا مطالعہ کرنے والے لوگوں کے دلوں سے صحابہ کی وقعت نکل گئی ہے؟ اگر ان میں سے ہر سوال کا جواب نفی میں ہے، اور یقیناً نفی میں ہے، تو وہ سب بے جا اور مبالغہ آمیز باتیں غلط ہیں جو احترام صحابہؓ کے نام سے بعض لوگ کیا کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام کوئی آسمانی مخلوق نہ تھے بلکہ اسی زمین پر پیدا ہونے والے انسانوں میں سے تھے۔ وہ جو کچھ بھی بنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت سے بنے۔ یہ تربیت تبدریج سالہا سال تک ان کو دی گئی۔ اس کا جو طریقہ قرآن و حدیث میں ہم کو نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ جب کبھی ان کے اندر کسی کمزوری کا ظہور ہوا، اللہ اور اس کے رسولؐ نے بر وقت اس کی طرف توجہ فرمائی، اور فوراً اس خاص پہلو میں تعلیم تربیت کا ایک پروگرام شروع ہو گیا جس میں وہ کمزوری پائی گئی تھی۔ اسی نمازِ جمعہ کے معاملہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ جب قافلۂ تجارت والا واقعہ پیش آیا تو اللہ تعالیٰ نے سورۂ جمعہ کا یہ رکوع نازل فرما کر اس پر تنبیہ کی۔ اور جمعہ کے آداب بتائے۔ پھر اس کے ساتھ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل اپنے خطباتِ مبارکہ میں فرضیتِ جمعہ کی اہمیت لوگوں کے ذہن نشین فرمائی جس کا ذکر ہم حاشیہ ۱۵ میں کر آئے ہیں، اور تفصیل کے ساتھ ان کو آدابِ جمعہ کی تعلیم دی۔ چنانچہ احادیث میں یہ ساری ہدایات ہم کو بڑی واضح صورت میں ملتی ہیں۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کا بیان ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہر مسلمان کو جمعہ کے روز غسل کرنا چاہیے، دانت صاف کرنے چاہییں، جو اچھے کپڑے اس کو میسر ہوں پہننے چاہییں، اور اگر خوشبو میسر ہو تو لگانی چاہیے (مسند احمد، بخاری، مسلم، ابو داؤد، نسائی)۔ حضرت سلمان فارسیؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا جو مسلمان جمعہ کے روز غسل کرے اور حتی الامکان زیادہ سے زیادہ اپنے آپ کو پاک صاف کرے، سر میں تیل لگائے یا جو خوشبو گھر میں موجود ہو وہ لگائے، پھر مسجد جائے اور دو آدمیوں کو ہٹا کر ان کے بیچ میں نہ گھسے، پھر جتنی کچھ اللہ توفیق دے اتنی نماز (نفل) پڑھے، پھر جب امام بولے تو خاموش رہے، اس کے قصور ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک معاف ہو جاتے ہیں (بخاری، مسند احمد)۔ قریب قریب اسی مضمون کی روایات حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت

ان سے کہو، جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ کھیل تماشے اور تجارت سے بہتر ہے[۲۰]۔ اور اللہ سب سے بہتر رزق

ابوہریرہ اور حضرت نُبیشہؓ الہذلی نے بھی حضورؐ سے نقل کی ہیں (مُسند احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، طبرانی)۔ حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا جب امام خطبہ دے رہا ہو اس وقت جو شخص بات کرے وہ اس گدھے کے مانند ہے جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں، اور جو شخص اُس سے کہے کہ چُپ رہ، اس کا بھی کوئی جمعہ نہیں ہوا (مُسند احمد)۔ حضرت ابوہریرہؓ کا بیان ہے کہ حضورؐ نے فرمایا اگر تم نے جمعہ کے روز خطبہ کے دوران میں بات کرنے والے شخص سے کہا "چُپ رہ" تو تم نے بھی لغو حرکت کی (بخاری، مسلم، نسائی، ترمذی، ابوداؤد)۔ اسی سے ملتی جلتی روایات امام احمد، ابوداؤد اور طبرانی نے حضرت علیؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے نقل کی ہیں۔ اس کے ساتھ آپؐ نے خطیبوں کو بھی ہدایت فرمائی کہ لمبے لمبے خطبے دے کر لوگوں کو تنگ نہ کریں۔ آپ خود جمعہ کے روز مختصر خطبہ ارشاد فرماتے اور نماز بھی زیادہ لمبی نہ پڑھاتے تھے۔ حضرت جابر بن سَمُرہ کہتے ہیں کہ حضورؐ طویل خطبہ نہیں دیتے تھے۔ وہ بس چند مختصر کلمات ہوتے تھے (ابوداؤد)۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں کہ آپؐ کا خطبہ نماز کی بہ نسبت کم ہوتا تھا اور نماز اس سے زیادہ طویل ہوتی تھی (نسائی)۔ حضرت عمار بن یاسر کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا آدمی کی نماز کا طویل ہونا اور خطبے کا مختصر ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ دین کی سمجھ رکھتا ہے (مُسند احمد، مسلم)۔ تقریباً یہی مضمون بزّار نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا ہے۔ ان باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضورؐ نے کس طرح لوگوں کو جمعہ کے آداب سکھائے یہاں تک کہ اس نماز کی وہ شان قائم ہوئی جس کی نظیر دنیا کی کسی قوم کی اجتماعی عبادت میں نہیں پائی جاتی۔

۲۰۔ یہ فقرہ خود بتا رہا ہے کہ صحابہ سے جو غلطی ہوئی تھی اس کی نوعیت کیا تھی۔ اگر معاذ اللہ اس کی وجہ ایمان کی کمی اور آخرت پر دنیا کی دانستہ ترجیح ہوتی تو اللہ تعالیٰ کے غضب اور زجر و توبیخ کا انداز کچھ اور ہوتا۔ لیکن چونکہ ایسی کوئی خرابی وہاں نہ تھی، بلکہ جو کچھ ہوا تھا تربیت کی کمی کے باعث ہوا تھا، اس لیے پہلے معلّمانہ انداز میں جمعہ کے آداب بتائے گئے، پھر اُس غلطی پر گرفت کر کے مربیانہ انداز میں سمجھایا گیا کہ جمعہ کا خطبہ سننے اور اس کی نماز ادا کرنے پر جو کچھ تمہیں خدا کے ہاں ملے گا وہ اس دنیا کی تجارت اور کھیل تماشوں سے بہتر ہے۔

ع دینے والا ہے۔[۱۱۰] ع

---

۱۱۰ یعنی اس دنیا میں مجازاً جو بھی رزق رسانی کا ذریعہ بنتے ہیں ان سب سے بہتر رازق اللہ تعالیٰ ہے۔ اس طرح کے فقرے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر آئے ہیں۔ کہیں اللہ تعالیٰ کو احسن الخالقین کہا گیا ہے، کہیں خیر الغافرین، کہیں خیر الحاکمین، کہیں خیر الراحمین، کہیں خیر الناصرین۔ ان سب مقامات پر مخلوق کی طرف رزق، تخلیق، مغفرت، رحم اور نصرت کی نسبت مجازی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی۔ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ بھی دنیا میں تم کو تنخواہ، اجرت یا روٹی دیتے نظر آتے ہیں، یا جو لوگ بھی اپنی صنعت و کاریگری سے کچھ بناتے نظر آتے ہیں، یا جو لوگ بھی دوسروں کے قصور معاف کرتے اور دوسروں پر رحم کھاتے اور دوسروں کی مدد کرتے نظر آتے ہیں، اللہ ان سب سے بہتر رازق، خالق، رحیم، غفور اور مددگار ہے۔

انسانی جان اور جسم کے خلاف جرائم کی سزا

اسلامی قانون میں!

(۶)

اعضاء کا کاٹ دینا یا ان کی افادیت کا ختم ہو جانا[1]

(ڈاکٹر عبدالعزیز عامر ، ترجمہ: معروف شاہ شیرازی)

جس جرم کے نتیجے میں متضرر کے جسم کا کوئی عضو کٹ جاتا ہے یا اس کی افادیت اور کارکردگی جاتی رہتی ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں کبھی تو اس کا ارتکاب عمداً ہوتا ہے اور کبھی سہواً، اور اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ قتل سے کمتر جرائم میں "شبہ عمد" کا درجہ ہے یا نہیں؟ یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے

---

[1] جدید قانونی اصطلاحات میں اعضاء کے کٹنے اور یا ان کی افادیت کو مستقلاً ختم کر دینے کو دائمی مضرت اور نقص (PERMANENT INFIRMITY) شمار کیا جاتا ہے۔ مصری قانون تعزیرات کی دفعہ ۲۴۰ میں اس پر بحث کی گئی ہے اور اس میں ان جرائم کی سزا کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً کسی عضو کا کاٹ دینا، جسم سے جدا کر دینا، اس کی افادیت اور منفعت کا ختم کر دینا، بینائی کا زائل کر دینا، ایک آنکھ کا ضائع ہو جانا وغیرہ۔ ان تمام جرائم کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے اسلامی قانون میں اعضاء کے کٹ جانے اور ان کی افادیت کے ختم ہو جانے سے متعلق جرائم کی ہے۔ مذکورہ بالا دفعہ تصریح کرتی ہے کہ "جس کسی نے بھی کسی دوسرے کو زخمی کیا یا کوئی ایسی ضرب پہنچائی جس سے کوئی عضو کٹ گیا یا جدا ہو گیا یا اس کی افادیت اور منفعت جاتی رہی یا اس کے نتیجے میں بصارت جاتی رہی، یا ایک آنکھ پھوٹ گئی، یا اس کے نتیجے میں شخص متضرر کے جسم میں کوئی ایسا نقص پیدا ہو گیا جس کا ازالہ محال ہو گیا ہو، تو ایسے شخص کو تین سال سے لے کر ۵ سال تک سزائے قید دی جا سکتی ہے لیکن اگر مارنے اور زخمی کرنے سے پہلے مجرم ارتکاب گناہ پر مصر بھی تھا یا اس کی تاک میں تھا تو اسے تین سال سے لیکر ۱۰ سال تک قید با مشقت کی سزا دی جا سکتی ہے۔"

فقہاء کے اس اختلاف کو بیان کر دیا جائے۔ اور اس کے بعد پھر ان شرائط کا بیان ہوگا جو نفاذِ قصاص کے لیے ضروری ہیں اور اگر وہ نہ پائی جائیں تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ آخر میں ان جرائم کا حکم بیان ہوگا، جن کا ارتکاب اگرچہ عمداً ہوتا ہو لیکن ان میں قصاص نافذ نہیں ہوتا یا جن کا ارتکاب بلا ارادہ خطأً ہوتا ہے۔

کیا ان جرائم میں شبہ عمد کا درجہ ہے؟ ایسے جرائم جن میں شخصِ متضرر کے جسم کا کوئی عضو کٹ جائے، یا اس کی افادیت ختم ہو جائے، شبہ عمد کا درجہ موجود ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ ان میں بھی شبہِ عمد کا درجہ ہے اور ایک کا خیال ہے کہ نہیں ہے

جُرم کے نتیجے میں واقع ہونے والے زخم سے اگر متضرر کے جسم کا کوئی عضو کٹ جائے یا عضو کی صورت تو باقی رہے لیکن اس کی افادیت ختم ہو جائے اور جُرم کا ارتکاب، حالتِ غضب میں، ایسی ضرب کے ذریعہ ہوا ہو جو بالعموم زخمی کر دیتی ہے، تو تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مُجرم نے اس متضرر کو مارنے کا ارادہ کیا تھا تو یہ جرم جرمِ عمد ہوگا۔

اختلاف اس صورت میں ہے کہ جُرم میں ایسے آلات کا استعمال ہُوا ہو، جو بالعموم زخمی نہیں کرتے مثلاً تھپڑ یا کوڑا وغیرہ۔ یا صورت یہ ہو کہ مجرم سے جرم کا ارتکاب مذاق، کھیل یا تادیبی سزا کے دوران ہو گیا ہو۔ مثلاً یوں کہ ایک شخص نے کسی کو تھپڑ مارا اور اس سے متضرر کی آنکھ پھٹ گئی۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسے حالات میں جُرم شبہ عمد کے درجے میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے حالات میں قصاص نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی جگہ دیتِ مُغلّظہ (HARD BLOOD MONEY) واجب ہوتی ہے۔ عراقی فقہاء نے امام مالکؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے لیکن آپ کی مشہور رائے یہ ہے کہ اگر باپ بیٹے کو سزا دے تو اس صورت میں تو اس جُرم کو شبہ عمد کہا جائے گا لیکن دوسری صورتوں میں یہ جرمِ عمد ہوگا

امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قتل سے کم درجے کے جرائم میں "شبہ عمد" کا وجود نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف قتل میں ہوتا ہے[۱]۔

---

[۱] ابن رشد، بدایۃ المجتہد، ج ۲ ص ۴۰۳، ۴۱۳ ۔ المغنی، ابن قدامہ، ج ۹ ص ۴۴۹۔ طمانچے سے بینائی ختم ہو جانے کے ضمن میں لکھتے ہیں: "قاضی کہتے ہیں کہ اس میں قصاص نہیں ہے الّا یہ کہ طمانچے سے بالعموم آنکھ کا بیشتر حصہ تلف ہو جاتا ہو۔ اور"

وہ عمدی جرائم جن میں قصاص نہیں ہوتا اس سے قبل یہ کہا جا چکا ہے کہ قتل سے کم درجے کے جرائم، اگر عمدی ہوں تو ان میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح مجرم اگر متضرر کے خلاف ایسے جرم کا عمداً ارتکاب کرے جس سے اس کا کوئی عضو کٹ جائے یا اس کی ظاہری شکل تو اپنی جگہ بحال رہے لیکن اس کے منافع جاتے رہیں، تو اس صورت میں مجرم سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے جسم کو اسی قدر نقصان پہنچایا جائے گا جتنا متضرر کو اس کے فعل کی وجہ سے پہنچا۔

لیکن اس کے باوجود نفاذِ قصاص کی کچھ ضروری شرائط ہیں، جن کا پایا جانا لازمی ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو قصاص کی سزا نافذ نہ ہوگی۔ ان شرائط میں سے اہم ترین شرائط یہ ہیں کہ دونوں اعضاء کے درمیان مماثلت ہو اور اس بات کا امکان ہو کہ جرم کے نتیجے میں جو نقصان متضرر کو پہنچا بعینہٖ اسی قدر نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے۔

یہاں یہ مناسب ہے کہ ان دونوں شرائط پر علیحدہ علیحدہ بحث کی جائے اور مثالوں کی مدد سے واضح کیا جائے کہ کن کن صورتوں میں یہ شرائط نہیں پائی جاتیں اور اس کے نتیجے میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔

مماثلت کا نہ پایا جانا قتل سے کم درجے کے جرائم میں قصاص کے نفاذ کے لیے مماثلت شرط ہے۔ اگر مماثلت نہ پائی جاتی ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً مجرم متضرر کا کوئی عضو کاٹ دیتا ہے یا جرم کے نتیجے میں اس کی افادیت ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اتفاق ایسا ہے کہ یہ عضو مجرم کے جسم میں موجود ہی نہیں ہے۔ مثلاً جرم کے نتیجے میں متضرر کا بایاں ہاتھ کٹ جائے اور مجرم کا بایاں ہاتھ پہلے سے کٹا ہوا ہے۔ اب ہم قصاص میں اس کا دائیاں ہاتھ کاٹ سکتے ہیں نہ اسے شل کر سکتے ہیں، کیونکہ دائیاں ہاتھ کسی طرح بھی بائیں ہاتھ کے برابر اور مماثل نہیں ہے۔ نہ محل نفع

۶۔ اگر اس سے بالعموم آنکھ کا بیشتر حصہ نہ جاتا ہو بلکہ اتفاقاً کہیں تلف ہو گیا ہو تو وہ شبہ عمد تصور ہوگا اور اس میں قصاص نہ ہوگا یہی رائے امام شافعیؒ کی ہے کیونکہ اس فعل سے بالعموم ایسا نقصان نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس میں قصاص واجب نہ ہوگا جس طرح قتل کی صورت میں شبہ عمد میں قصاص نہیں ہوتا۔ لیکن ابوبکر کہتے ہیں کہ ان جرائم میں تمام حالات میں بھی قصاص واجب ہوگا کیونکہ آیت العین بالعین "آنکھ کے بدلے آنکھ" عام ہے۔ نیز طمانچے سے جب آنکھ کی پتلی بہہ نکلے تو اس کی حیثیت زخم کی ہو جاتی ہے اور زخم میں نفاذ قصاص کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی عضو کے اتلاف پر بھی منتج ہو۔

کے لحاظ سے اور نہ منافع اور افادیت کے نقطۂ نظر سے۔ اگر ہم اس میں قصاص جاری کریں تو یہ بےحد ظلم ہوگا۔ یہی حکم ہے ان تمام صورتوں کا جن میں مجروح کے وہ اعضاء جُرم کا نشانہ بنیں جو مجرم کے جسم میں موجود نہ ہوں۔

نیز جُرم کا وقوع اگر خلقی طور پر "زائد عضو" پر ہو، مثلاً چھنگلی انگلی پر، تو اس میں بھی قصاص جاری نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ ایک زائد عضو کسی اصلی عضو کے مماثل اور برابر نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس اگر مجرم نے اصلی عضو کاٹا ہو تو نفاذِ قصاص میں اصلی ہی کاٹا جائے گا، زائد پر قصاص نافذ نہ ہوگا کیونکہ یہ زائد عضو، اصلی عضو کے مماثل اور برابر نہیں ہے۔ نیز کسی زائد عضو کے بدلے کسی زائد عضو کو بھی تب کاٹا جائے گا جب وہ محل اور صفت دونوں کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں۔ اگر وہ کسی حیثیت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو بھی قصاص نافذ نہ ہوگا۔

اگر مجرم اور متضرر دونوں اس پر مصالحت کریں کہ کٹے ہوئے عضو کے بدلے میں کوئی ایسا عضو کاٹ لیا جائے جو نوعیت، محلِ وقوع اور منافع میں ضرر رسیدہ عضو سے مختلف ہو تو یہ سمجھوتہ قانوناً کالعدم ہوگا۔ کیونکہ یہ جرائم قابلِ راضی نامہ نہیں ہیں۔ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو قتل کرے۔ یا اپنے اعضاء کو ضرر پہنچائے۔ لہٰذا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا شخص بھی اس کے جسم پر ان مضرتوں کا ارتکاب نہیں کر سکتا۔ یہ جرائم حقوق اللہ کے خلاف سرزد ہوتے ہیں اور اللہ نے جان اور نفس کا احترام ضروری قرار دیا ہے۔ لہٰذا اسی کے قانون کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔

اگر ضرر رسیدہ عضو شل ہو تو اس کے بدلے میں صحیح ہاتھ کو نہ کاٹا جائے گا۔ یہی حکم ہے ان تمام اعضاء کا جن میں مماثلت نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً ضرر رسیدہ ہاتھ کی انگلیاں ناقص ہوں تو اس کے بدلے ایسا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا جس کی انگلیاں صحیح و سالم ہوں[1]۔

---

[1] تفصیلات کے لیے دیکھیے: الکاسانی، ج، ص ۲۹۷ اور اس کے بعد ــــ تبیین الحقائق شرح الکنز، زیلعی، ج ۶ ص ۱۱۱ اور اس کے بعد ــــــــــــــــ بدایۃ المجتہد ابن رشد، ج ۲ ص ۳۴۱ ــــ الاحکام السلطانیہ، الماوردی، ص ۲۲۱ ــــ کشاف القناع عن متن الاقناع ج ۳ ص ۳۸۰ اور اس کے بعد انہوں نے بتایا ہے کہ دونوں اعضاء میں نام اور محل دونوں کے لحاظ سے مماثلت ضروری

جہاں جرم کے مطابق پورا بدلہ لینے کا امکان نہ ہو | اگر عضو جوڑوں سے نہ کٹا ہو، یا کوئی ایسی حد نہ ہو جہاں قطع عضو کا عمل رک جائے، تو اس صورت میں بھی اس شخص سے قصاص نہ لیا جائے گا جس نے اس عضو کو کاٹ دیا تھا یا اس کی منفعت ختم کر دی تھی۔ کیونکہ قصاص میں یہ ضروری ہے کہ مجرم کو صرف اسی قدر مضرت پہنچائی جائے جس قدر ضرر اس سے شخص متضرر کو پہنچا اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہاتھ جوڑ سے کاٹا جائے یا ایسی جگہ سے جہاں کاٹنے کی ایک معروف حد ہو۔

مثلاً بعض اعضاء ایسے ہیں کہ اگر وہ جرم کے نتیجے میں کٹ جائیں تو ممکن نہیں ہے کہ ایسا ہی نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے۔ ناک کی ہڈی (NASAL BONE)، ہتھیلی، نصف بازو (LOWER ARM)، نصف

ہے۔ اور صحت اور کمال کے لحاظ سے بھی دونوں کا مماثل ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے ان کو دو مختلف شرطیں قرار دیا ہے لیکن یہ دونوں دراصل ایک ہی شرط، یعنی مماثلت کی دو صورتیں ہیں۔ ——— المغنی، ابن قدامہ، ج ۹ ص ۴۳۰ اور اس کے بعد۔ لکھتے ہیں کہ اکثر اہلِ علم کی رائے یہ ہے کہ دائیں کے بدلے بایاں اور بائیں کے بدلے دایاں نہ کاٹا جائے گا۔ امام مالکؒ، شافعیؒ، اہل الرائے (حنفیہ) اور حنابلہ سب کی یہی رائے ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک علیحدہ نام ہے لہٰذا ایک کے بدلے دوسرا نہ کاٹا جائے گا جیسا کہ ہاتھ کے بدلے پاؤں نہیں کاٹا جاتا۔ وہ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ ابن سیرین اور شریک کا یہ خیال ہے کہ دائیں کے بدلے بایاں اور اس کا عکس قصاص میں لیا جائے گا کیونکہ تخلیق اور منافع میں یہ دونوں مساوی ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ جمہور کا قول یہی ہے کہ شل اور بے کار عضو کے بدلے صحیح نہ کاٹا جائے گا البتہ داؤد ظاہری اسے واجب سمجھتے ہیں کیونکہ مضرت رساں اور ضرر رسیدہ دونوں اعضاء کو ہاتھ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کانوں کی طرح شل کے بدلے صحیح کاٹا جائے۔ ابن قدامہ داؤد کی تردید کرتے ہوئے یہ قرار دیتے ہیں کہ شل عضو میں خوبصورتی کے سوا کوئی اور افادیت نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے بدلے کسی سود مند عضو کو نہ کاٹا جائے گا۔ مثلاً ایک ہاتھ ایسا ہے جو سیدھا کھڑا ہے مڑ نہیں سکتا۔ اس کے بدلے صحیح ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ رہا داؤد ظاہری کا قول تو وہ قیاس پر مبنی ہے اور ان کا حال یہ ہے کہ سرے سے قیاس کے قائل ہی نہیں۔ کیونکہ اگر دو آنکھیں صحت اور بینائی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو اس صورت میں قصاص واجب نہیں ہوتا حالانکہ آنکھ کا حکم منصوص ہے "العین بالعین" لہٰذا غیر منصوص اعضاء میں بطریقِ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔

ٹخنے، نصف بالائی بازو (UPPER ARM) یا مقعد۔ ان میں قصاص نہیں ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص نے دوسرے کے بازو پر تلوار ماری اور اُسے کاٹ دیا لیکن بازو جوڑ کے بجائے دوسری جگہ سے کٹا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم دیا۔ شخص متضرر نے اصرار کیا کہ وہ قصاص ہی لینا چاہتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: "دیت ہی لے لو۔ اسی میں اللہ تم کو برکت دے گا"۔ نیز یہ وجہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ایسے حالات میں قصاص ظلم سے خالی نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں بعینہٖ اسی قدر عضو کاٹنا ممکن نہیں ہے، جو جرم کے نتیجے میں کٹ گیا۔ ہاں البتہ جرم کے نتیجے میں عضو جوڑ سے کٹ گیا ہو یا کسی ایسی جگہ سے کٹ گیا ہو جہاں کٹنے کا عمل جا کر رک سکتا ہو تو اس صورت میں قصاص نافذ ہو سکے گا۔[1]

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر قصاص پورے کا پورا نافذ العمل نہ ہو تو جو حصہ جرم کے نتیجے میں ضائع ہوا کیا اس سے کم تر حصے میں اُسے نافذ کر دیا جائے گا؟ مثلاً اگر جرم کے نتیجے میں ناک کی ہڈی اور گوشت کا اگلا

[1] البدائع، الکاسانی، ج ۷، ص ۳۰۸، اس میں وہ لکھتے ہیں: "اگر مجرم نے ناک کی ہڈی کاٹ لی تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ وہ ہڈی ہے اور ہڈی میں قصاص نہیں ہوتا"۔ ص ۲۹۸: "بازو میں کلائی کہنی اور کاندھے کے جوڑ ہوتے ہیں اور پاؤں میں ران کا جوڑ، . . . . . اور جو جوڑ کے بجائے کسی اور جگہ سے کٹ جائے اس میں قصاص نہیں ہے"۔ —— کشاف القناع عن متن الاقناع، ج ۳ ص ۳۷۴ —— نیز دیکھیے المدونۃ الکبریٰ، ج ۱۶ ص ۱۲۴ طبع السعادۃ مصر ۱۳۰۳ھ۔ بدایۃ المجتہد، ابن رشد، ج ۲ ص ۳۷۱ —— مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۲۴۲، ۲۴۸ طبع اولیٰ ۱۳۲۹ھ، مطبع السعادۃ مصر" امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مجرم پوری ناک کی ہڈی اور اگلا حصہ (مارن) کاٹ دے تو اس میں قصاص ہوگا، ایسی صورت میں مجرم کی پوری ناک، ہڈی اور اگلا نرم حصہ (مارن) کاٹ دیا جائے گا۔ کیونکہ ناک کو ہڈی سے کاٹنا ممکن ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ہڈیوں میں بھی قصاص کا اجرا ہوگا بشرطیکہ وہ ممکن العمل ہو۔ اس لیے ان کے نزدیک نصف بازو میں بھی قصاص جاری ہوگا، اگر نصف کا کاٹنا ظلم و تعدی کے بغیر ممکن ہو لیکن اگر خطرہ زیادہ ہو جیسا کہ سینے، گردن، ران اور پیٹھ کی ہڈیوں کی صورت میں ہو سکتا ہے تو اس صورت میں قصاص کا اجراء نہ ہوگا۔

٭ ٭ ٭

حصہ دونوں جاتے رہیں تو کیا قصاص میں صرف اگلا حصّہ (مارن) ہی کاٹ لیا جائے ؟ یا ہتھیلی کٹی ہو تو اس کے بدلے میں صرف انگلیاں کاٹ دی جائیں یا اگر بازو کا بالائی حصّہ (UPPER ARM) کٹ گیا ہو تو اس کے بدلے میں کہنی سے بازو کاٹ دیا جائے ؟ بعض فقہاء مثلاً امام شافعیؒ اور بعض حنابلہؒ نے اسے جائز سمجھا ہے کیونکہ قصاص لینے والا اس صورت میں اپنا حق پُورا نہیں لے سکتا۔ صرف یہی صورت ممکن ہے کہ وہ اپنے حق سے کم پر راضی ہو۔ اس طرح یہ صورت چہرے اور سر کے ان زخموں (شجاج) کے قصاص کے مماثل ہو گی جن میں "ہاشمہ" کا قصاص "موضحہ" کی صورت میں لیا جاتا ہے، یعنی جن میں مجرم کے جُرم کے نتیجے میں سر کی ہڈی ٹوٹ جائے تو قصاص لینے والا صرف اس حد تک مجرم کو زخمی کر سکتا ہے کہ ہڈی ظاہر ہو جائے[1]۔ اب اس قصاص کے بعد جو حصّہ رہتا ہے متضرر اس کے بارے میں غیر مقرر تاوان (UNPRESCRIBED DAMAGES) کا حقدار ہے۔ کیونکہ وہ اس حصّے کا قصاص نہیں لے سکتا۔ بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ باقی حصے میں اسے تاوان کا حق نہیں دیا جا سکتا۔ اگر یہ حق دیا جائے تو اس طرح ایک ہی عضو میں دو سزائیں قصاص و معاوضہ جمع ہو جائیں گی[2]۔

میرے خیال میں بھی یہی رائے زیادہ مناسب ہے۔ اس لیے کہ قصاص میں ممانعت صرف اس بات کی ہے کہ

---

[1] اسلامی قانون میں سر اور چہرے پر آنے والے زخموں کو "شجاج" کہتے ہیں ان کی گیارہ اقسام ہیں، جن کا ذکر اپنی جگہ آئے گا۔ ان میں سے ہاشمہ سر کے اس زخم کو کہتے ہیں جس میں ہڈی تو ٹوٹ جائے لیکن اپنی جگہ پہ قائم رہے اور "موضحہ" اس زخم کو کہتے ہیں جس میں گوشت اس قدر جُدا ہو جائے کہ ہڈی صاف نظر آئے لیکن ہڈی پر چوٹ نہ آئے۔ (مترجم)

[2] نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۷، ص ۱۳۰، اس میں لکھتے ہیں: "متضرر کا یہ حق ہے کہ جہاں سے اس کا عضو کٹا ہے وہ اس کے قریب ترجوڑ سے بدلے میں مجرم کا عضو کاٹ لے۔ بشرطیکہ پورا قصاص لینا ممکن نہ ہو، کیونکہ اس شکل میں پورے حق میں سے ایک حصہ اُسے مل جاتا ہے لہٰذا جزوی سزائے قصاص کا اجراء بھی جائز ہوگا۔ اور جس حصے میں نفاذ قصاص ممکن نہ ہو اس میں اُسے حصول تاوان کا حق ہوگا" ـــ المہذب، شیرازی: ج ۲ ص ۱۹۲، ۱۹۳: مطبع البابی حلبی، قاہرہ ۱۳۴۳ھ ـــ المغنی، ابن قدامہ، ج ۹ ص ۴۱۶ اور اس کے بعد ـــ الشرح الکبیر، ج ۹ ص ۴۲۹۔

مجرم کے فعل سے متضرر کو جس قدر مضرت پہنچی ہے اس سے زاید بدلہ نہ لیا جائے۔ لیکن قصاص میں اگر پورا بدلہ لینے کے بجائے جزوی جزا ممکن ہو، تو اجرائے قصاص میں کوئی مانع نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ اس صورت میں قصاص سرے سے ساقط ہو گا تو مجرمین کے لیے سزا سے بچنے کے قانونی راستے فراہم ہو جائیں گے۔ اور وہ قصاص کے نفاذ سے بچنے کے لیے متضرر کو اس طرح نقصان پہنچائیں گے جس کا بدلہ لینا ممکن نہ ہو۔ وہ یہ کوشش کریں گے کہ جوڑوں کے بجائے دوسری جگہوں سے اعضاء کو کاٹیں۔

اگر ریڑھ کی ہڈی کو کسی جرم کے نتیجے میں مضرت پہنچے۔ مثلاً پشت جھک جائے تو اس میں بھی قصاص کا نفاذ نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ اس میں بعینہٖ ویسی مضرت پہنچانا ممکن نہیں ہے۔ اگر سزا نافذ کی جائے تو اس میں اس بات کی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ مجرم کو اسی قدر نقصان پہنچے گا جس قدر اس نے متضرر کو پہنچایا[1]

اگر جرم کے نتیجے میں متضرر کی پلکیں ضائع ہو جائیں، تو امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور بعض دوسرے حضرات کا یہ خیال ہے کہ اس میں بھی قصاص نہیں ہے کیونکہ پلکوں میں سزا نافذ کرتے وقت کسی معلوم حد تک جا کر رکنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس صورت میں جرم کے برابر سزا دینا ممکن نہ ہو گا۔ لیکن امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور بعض دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ پلکوں وغیرہ میں بھی سزائے قصاص جاری ہو گی۔ کیونکہ یہ زخم ہے اور وَالْجُرُوْحَ قِصَاص (اور سارے زخموں میں قصاص واجب ہے) ایک منصوص حکم ہے۔ نیز پلکوں کی ایک مقررہ حد ہے۔ لہٰذا اس کی حیثیت ایک جوڑ کی سی ہو گی اور یہ ممکن ہو گا کہ اس میں قصاص نافذ کیا جائے[2] اور ضرر کا پورا پورا بدلہ لیا جائے۔

قوطوں کے بارے میں ایسا ہی اختلاف منقول ہے۔ بعض علماء قصاص کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان کی کوئی

---

[1] البدائع، الکاسانی، ج ۷، ص ۳۱۱ لکھتے ہیں: "اگر مار کے نتیجے میں کُبڑا ہو جائے اور گودا ٹوٹ جائے" یعنی اس صورت میں بھی قصاص نہ ہو گا۔

[2] البدائع، الکاسانی، ج ۷، ص ۳۰۸ اس میں لکھتے ہیں: "پلکوں میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس میں جرم کے برابر سزا نافذ نہیں ہو سکتی" ——— مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۳ ——— المغنی، ابن قدامہ ج ۹ ص ۴۳۲ ——— نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۷، ص ۳۰ ——— المہذب، الشیرازی، ج ۲، ص ۱۹۱۔

ایسی انتہائی حد نہیں ہے جہاں سزا جاکر رک سکتی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اسی طرف گئے ہیں جبکہ امام شافعیؒ اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ان میں قصاص ممکن ہے۔ دلیل وہی ہے کہ آیت میں "زخموں کا بدلہ زخم" ہے نیز یہ کہ فوطوں کی ایک مقررہ حد ہے جہاں تک جاکر سزا رک سکتی ہے۔ لہٰذا بغیر کسی ظلم و زیادتی کے سزا جاری ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایک فوطہ کاٹ دے اور ماہرین یہ رائے دیں کہ دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر ایک کا کاٹ نکالنا ممکن ہے، تو قصاص جاری ہوگا اور اگر اس بات کا ڈر ہو کہ ایک کے کاٹنے سے دوسرا ضائع ہو جائے گا تو اس صورت میں قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر قصاص نافذ کریں تو سزا جرم سے زیادہ ہو جائے گی۔ حالانکہ قصاص میں یہ ضروری ہے کہ سزا جرم کے برابر ہو[1]۔

جیسا کہ اس پوری بحث سے معلوم ہو جاتا ہے، فریقین کے درمیان اختلاف اس شرط میں نہیں ہے کہ جرم کے برابر سزا دینے کا امکان ضروری ہے یا نہیں۔ اسے دونوں فریق ضروری سمجھتے ہیں۔ اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ فلاں فلاں عضو میں یہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں۔

اگر کسی کی دست درازی کے نتیجے میں آنکھ پھوٹ جائے یا بیٹھ جائے اور اس کی سیاہی (PUPIL OF THE EYE) چلی جائے تو اس میں بھی حسبِ سابق اختلاف ہے۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اس بات کا امکان نہیں ہے کہ مجرم سے بغیر ظلم و زیادتی کے اسی قدر بدلہ لیا جائے جس قدر اس کا جرم ہے۔ کیونکہ اس امر کا خطرہ ہے کہ قصاص کی سزا صرف آنکھ کے پھوٹنے یا بیٹھ جانے (SINK DOWN) تک محدود نہ رہے۔ اور مجرم کے جرم اور قصاص میں مماثلت نہ رہے۔ ایک دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ اس میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا زخم ہے اور تمام زخموں میں قصاص واجب ہے۔ نیز یہ کہ آنکھ پھوڑنے کی ایک مقررہ حد ہے۔ اور وہ ان اعضاء کے مماثل ہے جو جوڑ رکھتے ہیں۔

---

[1] البدائع۔ الکاسانی، ج ۷، ص ۳۱۱: فوطوں میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی کوئی ایسی معلوم حد اور جوڑ نہیں ہے، جہاں سزا رک جائے۔ لہٰذا جرم اور سزا کے درمیان مماثلت نہ رہے گی ——— المغنی، ج ۹ ص ۴۲۶ کشاف القناع عن متن الاقناع۔ ج ۳، ص ۸، ۳ ——— نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۷، ص ۳۰، ۳۱۔

لہٰذا دونوں میں مماثلت ہوگی اور اس بات کا امکان ہوگا کہ جُرم کے مطابق سزا دی جائے۔[1]

زبان اور جنسی اعضاء کے کٹنے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے۔ فقہاء کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اس میں جرم کے مطابق سزا دینا غیر ممکن ہے۔ کیونکہ یہ اعضاء سکڑتے اور پھیلتے رہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اسی طرف گئے ہیں، امام شافعیؒ اور دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان میں قصاص واجب ہے کیونکہ ان اعضاء کی ایک انتہائی حد ہے جہاں جاکر سزا رک سکتی ہے۔ یہ حد جوڑ کی طرح متصور ہوگی اور قصاص کا نفاذ بغیر کسی ظلم اور زیادتی کے ممکن ہوگا۔ نیز یہ جُرم ایک قسم کا زخم ہے اور تمام زخموں میں قصاص از روئے نص واجب ہوتا ہے۔

(باقی)

---

[1] البدائع، الکاسانی، ج ۷، ص ۳۰۸۔ لکھتے ہیں: "اگر آنکھ بیٹھ جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مجرم کی آنکھ قصاص کے نتیجے میں نہ بیٹھے۔ لہٰذا وہ متضرر کے مماثل نہ ہوگا"۔۔۔۔ المغنی، ابن قدامہ، ج ۹ ص ۴۱۲ لکھتے ہیں: "اگر اس نے متضرر کی آنکھ کو انگلی سے نکال دیا ہو تو متضرر کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ انگلی سے اس کی آنکھ نکال دے کیونکہ دونوں صورتوں میں مماثلت ممکن نہیں ہے"۔۔۔ مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۲۴۸-۲۴۹۔۔۔ کشاف القناع عن متن الاقناع، ج ۳ ص ۵ ۳۰۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۷، ص ۳۰۔ اس میں وہ کہتے ہیں کہ آنکھ پھوڑنے میں قصاص واجب ہے کیونکہ اس کی ایک مقررہ جڑ ہے اور وہ ایسے اعضاء کے مانند ہے جو جوڑ رکھتے ہیں۔

پرولتاری آمریّت اور لینن

جناب عثمان غنی صاحب ایم - اے

(۱)

مغربی فلسفہ و فکر کی یہ خصوصیت نہایت نمایاں ہے کہ اس کی ساری اٹھان منفی بنیادوں پر ہوئی ہے۔ وہاں ہوتا یوں ہے کہ کسی خاص پریشان کن اور ہولناک صورتِ حال سے جب لوگ تنگ آجاتے ہیں تو اس کے خلاف شدید ردِ عمل پیدا ہوتا ہے۔ اس ردِ عمل سے جذبات بُری طرح مغلوب ہو جاتے ہیں اور ان کی شدت اس قدر بڑھتی ہے کہ عقل ان سے دب کر رہ جاتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سوچ میں توازن نہیں رہتا بلکہ انتہا پسندی آجاتی ہے۔ اس وقت یہ احساس غالب ہوتا ہے کہ کسی طرح اس موجودہ مصیبت سے جان چھوٹے باقی رہی یہ بات کہ اس سے بھاگ کر جس طرف رُخ کیا ہے اس کی انتہا کیا ہو گی تو منفی جذبات سے مغلوب عقل اس کی تفصیلات پر غور کی صلاحیت سے بڑی حد تک عاری ہو چکی ہوتی ہے۔

مذہب کے خلاف منفی ردِ عمل یورپ میں عیسائی پادریوں کی تنگ نظری، تعصب، فلسفہ رہبانیت، فکری و عملی جمود، روایت پرستی، علم دشمنی، علم و تحقیق کے شیدائیوں پر سفاکانہ مظالم اور احمقانہ حد تک اقتدار کی حمایت کے خلاف اہلِ فکر و دانش میں شدید ردِ عمل پیدا ہوا تو انہوں نے صرف عیسائیت کے غلط نمائندوں کی ان قابلِ مذمت حرکات ہی کے خلاف آواز نہ اٹھائی بلکہ منفی طرزِ فکر کے تحت وہ دوسری انتہا تک پہنچ گئے اور انہوں نے غالباً نیک نیتی سے عیسائیت دشمنی ہی نہیں بلکہ مذہب دشمنی اور وحی و الہام کی مخالفت کی صدا پوری قوت سے بلند کی۔ اس وقت انہوں نے یہ معلوم کرنے کی زحمت گوارا نہ کی کہ اصل قصور کس کا ہے؟ پادریوں کا، عیسائیت کا، مذاہب کا یا وحی و الہام کا؟ انہوں نے مذہب دشمنی کی مہم چلائی اور اسے عقلیت پسندی (ریشنلزم) اور آزاد خیالی (لبرل ازم) کے خوبصورت لبادے اڑھائے۔

عقلیت پرستی کا ظاہری طور پر جو بھی مفہوم ہو، عمل کی دنیا میں اس کا مطلب وحی، تنزیل، الہام و نبوت اور کتب سماوی کی مخالفت کے سوا کچھ نہ تھا۔ اسی طرح آزاد خیالی اور آزاد روی کی تشریح جو کچھ بھی کی جائے اُس کی حقیقت مذہبی شعائر، مذہبی روایات، دینی تصورات پر مبنی مستقل اخلاقی اقدار اور حلال و حرام میں تمیز کے خلاف بغاوت کے سوا کچھ نہیں۔

عمومی افراط و تفریط | مذہب بیزاری اور دین دشمنی کے منفی جذبہ پر مبنی عقلیت پرستی اور آزاد خیالی کی تحریکوں نے زندگی کے عملی شعبوں میں مختلف روپ دھارے۔ سیاست میں اس کے مظاہر قومیت پرستی، سرمایہ دارانہ جمہوریت، فاشزم، نازی ازم اور امپیریلزم وغیرہ بنے۔ اخلاقیات میں لذتیت، اباحیت پسندی اور افادیت پرستی کو معیار مانا گیا۔ معاشیات میں "عدم مداخلت" (LAISSEZ-FAIRE) اور "خونیں مسابقت" (CUT-THROAT COMPETITION) کی پالیسی پر عمل درآمد ہوا، معاشرت میں اخلاص، بے ایثار اور حقیقی محبت و اُلفت کی جگہ منافقت، خود غرضی، نفرت، حسد اور بغض نے لے لی۔

اس طرز فکر و عمل کا نتیجہ حیوانیت کے غلبے اور انسانیت کی شکست کی شکل میں سامنے آیا۔ اس لیے کہ حیوانیت اپنی آزاد مرضی سے کسی اصول کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی بجائے فطری اور جبلی داعیوں اور خارجی حالات کے آگے سرنگوں ہونے کا نام ہے اور انسانیت کا جوہر یہ ہے کہ آدمی اپنی آزاد مرضی سے بلند تر مقاصد، اعلیٰ اصولوں اور اجتماعی فلاح کی خاطر حدود و قیود کا پابند ہے۔

حیوانی زندگی میں جسمانی قوت فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ وہاں طاقتور کو یہ حق حاصل ہے کہ کمزور کو دبائے، چیرے پھاڑے اور کھائے۔ عقلیت پرستی اور آزاد خیالی و آزاد روی کی بدولت حیوانیت کو فتح ہوئی، تو "قوت حق ہے" کا ضابطہ انسانی زندگی میں جاری و ساری ہوا اور دولت اور مادی طاقت کے بل بوتے پر قوی افراد و اقوام نے کمزور افراد اور کمزور معاشروں کا خون چوسنا شروع کیا اس فلسفے کے موجد بڑے نیک نیت ہی سہی، لیکن اس پر عمل کرنے والوں نے نہایت بے رحمی، حد درجہ سنگ دلی اور ناقابلِ تصور حد تک سفاکی کے ساتھ طاقت سے بدمست درندوں کی طرح اپنے ہی بھائی بندوں کی عزت و آبرو، آزادی اور جان و مال پر دست درازیاں کیں۔ یہ قارون کی طرح دولت کے خزانوں پر سانپ بن کر بیٹھے رہے جبکہ ان کی بستیوں میں بے شمار

انسان بلکہ خود ان کے اپنے خادم پیٹ بھرنے کے لیے سوکھی روٹی، تن ڈھانکنے کے لیے معمولی کپڑے، موذی امراض سے نجات پانے کے لیے سستی دوا اور سر چھپانے کے لیے معمولی جھونپڑے کی خاطر تڑپتے رہے۔

مارکس اور اس کے نظریات اس رویّے کے خلاف پھر نفرت پیدا ہوئی، لوگ سخت بے چین ہوئے اور انہوں نے اپنے اضطراب کا اظہار شروع کیا۔ اس وقت جرمنی کا مشہور یہودی النسل مفکر کارل مارکس پیدا ہوا۔ غربت کے مختلف دلفگار مظاہر اور سرمایہ کے انسانیت سوز مظالم دیکھ کر اس کے اندر بھی شدید ردّعمل پیدا ہوا۔ اس نے اپنی ساری صلاحیتیں تحقیق و تجسس پر صرف کر دیں اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ خرابی کی اصل جڑ یہ ہے کہ ذرائع پیداوار افراد کی نجی ملکیت میں ہیں، جن کو استعمال کر کے وہ کمزوروں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔ اس کے فکر کی بنیاد بھی چونکہ منفی تھی اور اس کا فلسفہ بھی چونکہ ردّعمل پر مبنی تھا اس لیے اس نے اس خرابی سے نجات کا راستہ یہ تجویز کیا کہ ذرائع پیداوار نجی ملکیت سے نکال کر قومی ملکیت میں دے دیتے جائیں۔

سرمایہ دارانہ نظام میں فرد کو جو آزادیٔ فکر، آزادیٔ سعی و عمل اور اس سعی و جہد سے آزادانہ اور غیر محدود تمتع کا جو حق حاصل تھا، اس حکیم معاش نے اسے تمام مصیبتوں کا سرچشمہ قرار دیا اور ردّعمل کے طور پر یہ کہا کہ فرد کی اس آزادی کو معاشرے کی اجتماعی فلاح و ترقی کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھایا جائے اور ساتھ ہی یہ مژدہ بھی سنایا کہ معاشرہ ترقی کرے گا تو اس سے فرد کو فائدہ پہنچے گا۔ ردّعمل پر قائم ہونے والے اس فلسفے نے امیر اور غریب کے درمیان شعوری طور پر نفرت کے بیج بوئے اور ان میں نہایت وسیع خلیج حائل کر دی۔

کارل مارکس نے نفرت پر مبنی فکر پیش کر دی، انفرادی ملکیت کی بعض مذموم خرابیوں کے ردّعمل کے طور پر اجتماعی ملکیت کا منصوبہ بھی تیار کر دیا، یہ بھی کہا کہ عبوری دور میں حکومت مزدوروں کے قبضے میں ہونی چاہیے۔ یہ پیشین گوئی بھی فرمائی کہ اجتماعی ملکیت اور مزدوروں کی حکومت کے نتیجے میں دولت کی بنیاد پر طبقات ختم ہو جائیں گے، ریاست آہستہ آہستہ خود بخود تحلیل ہو جائے گی اور ایک ایسا مثالی معاشرہ معرض وجود میں آئے گا جس میں ہر ایک اپنی صلاحیت کے مطابق کام کرے گا اور ہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق معاوضہ ملے گا۔ اس سوسائٹی میں کوئی ایک دوسرے کا استحصال نہیں کرے گا۔

یہ سب باتیں فلسفے کی بڑی دلربا اور مسحور کن زبان میں کی گئیں لیکن مارکس نے اپنے منصوبے کے بہت سارے عملی پہلوؤں کو نظرانداز کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تبعین میں زبردست اختلافات فکری سطح پر بھی رونما ہوتے اور عمل کی دنیا میں بھی نوبت گالی گلوچ، دھینگا مشتی، سر پھٹول اور قتل و غارتگری تک پہنچی۔ مارکس نے مزدور کے درد سے متاثر ہو کر جو خیالات پیش کیے انہیں جب لینن نے بے شمار سوشلسٹ مفکرین، رہنماؤں اور کارکنوں کی شدید مخالفت کے باوجود اپنے مخصوص طریقے سے عملی جامہ پہنایا تو دوسروں کو چھوڑیئے خود مزدور طبقہ کی ایسی درگت بنی کہ اگر مارکس زندہ ہوتا اور وہ اپنی آنکھوں سے مزدوروں کی حالتِ زار دیکھتا تو شاید اس صورتِ حال کے ردعمل میں وہ لینن کے اس انسان کش انقلاب سے اظہارِ برأت کرتا اور اس سوشلزم کے مقابلے میں کوئی نیا تصور پیش کرتا۔

لینن اور مارکس کے باہمی تضادات و ابہامات | اس بنیادی بحث کے بعد ہم اس ایک پہلو پر بحث کریں گے کہ مارکس کے منفی جذبات پر مبنی اس مبہم فلسفے کو عملی دنیا میں نافذ کرنے کے لیے لینن نے کیا نظریہ انقلاب اور طریقِ انقلاب ایجاد کیا؟ اس نے اس نظریے اور طریقے کے تحت لائے ہوئے انقلاب کو کامیاب بنانے کے لیے کیا کیا ہتھکنڈے اختیار کیے؟ اس نظریے اور طریقے سے مارکس ہی کی تعلیمات کی بنیاد پر جن لوگوں نے اختلاف کیا، ان کے ساتھ لینن نے کیا سلوک کیا اور مزدوروں کے نام پر اٹھائے ہوئے اس فلسفے اور ان کے نام پر برپا کیے ہوئے اس انقلاب کے کیا ثمرات انسانیت نے چکھے۔

ذرائع پیداوار کو قومیانے کے نظریہ کو اختیار کرنے کے بعد یہ نہایت اہم عملی سوال سامنے آتا ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لیے قوت کہاں سے اور کیسے حاصل کی جائے؟ نیز اس قوت کو قائم رکھنے اور استعمال کرنے کا طریقہ کیا ہو؟

مارکس اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ یہ قوت اقتدار کی سیاسی قوت ہو گی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ حکومت مزدوروں کے قبضے میں آجائے۔ مزدور حکومت پر قبضہ کیسے کریں گے؟ اس سلسلے میں مارکس کا خیال یہ ہے کہ بعض ممالک میں پُرامن جمہوری طریقے بھی اس غرض کے لیے مفید ہو سکتے ہیں اور بعض ملکوں میں دوسرے طریقے بھی اختیار کرنے ہوں گے۔ چنانچہ ۱۸۷۲ء میں ہیگ میں مزدوروں کی جو انٹرنیشنل کانفرنس ہوئی اس کے

خاتمے پر مارکس نے اپنے اس خیال کا اظہار ان الفاظ میں کیا۔

"محنت کی تنظیم نو کے لیے ناگزیر ہے کہ مزدور سیاسی قوت پر قبضہ کرے۔ اگر عیسائیوں کی طرح وہ اس دنیا کی چیزوں سے نفرت نہیں کرتا اور وہ انہیں حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتا تو اسے وہ پرانی پالیسی بدلنی ہوگی جسے پرانے ادارے چلا رہے ہیں۔ لیکن ہم اس بات پر ہرگز زور نہیں دیتے کہ اس منزل تک پہنچنے کا راستہ ہر جگہ ایک ہی ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف ملکوں کے اداروں، طریقوں اور روایات کا لحاظ ضروری ہے۔ ہم اس بات سے قطعاً انکار نہیں کرتے کہ امریکہ، برطانیہ اور اگر میں غلط نہیں سمجھتا تو ہالینڈ کی طرح کے ایسے ممالک موجود ہیں جہاں مزدور پُرامن جمہوری طریقوں سے اپنا یہ مقصد حاصل کر سکتا ہے، لیکن تمام ملکوں میں ایسا ممکن نہیں[۱]۔"

مزدور جب پُرامن جمہوری طریقوں یا دوسرے ذرائع سے سیاسی اقتدار پر قابض ہو جائیں تو اس سے اشتراکی مقاصد کے لیے کام لینے کی خاطر مارکس کے نزدیک "پرولتاری آمریت" قائم کی جائے گی، جس کی نوعیت ایک طرف تو یہ ہوگی کہ یہ اقلیت پر اکثریت کی آمریت ہوگی اور دوسری طرف اس کی حیثیت ایک عبوری حکومت کی ہوگی۔ کیونکہ مارکس کا خیال یہ تھا کہ ذرائع پیداوار جب قومی ملکیت میں آجائیں گے تو اس کے کچھ عرصہ بعد ریاست خود بخود تحلیل ہو کر ختم ہو جائے گی اور ایک ایسا جنت نظیر معاشرہ معرضِ وجود میں آجائے گا جس میں نہ تو کوئی استحصال کرنے والا (EXPLOITER) ہوگا اور نہ وہ جس کا استحصال (EXPLOITED) کیا جائے۔

یہ بات بڑی حد تک وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ مارکس جیسے فلسفی کی پوری سیاسی تعلیمات کا یہ نچوڑ ہے جیسا کہ ہم پہلے تفصیل سے عرض کر چکے ہیں کہ مزدور کی خستہ حالت اور سرمایہ دارہ کے مظالم دیکھ کر مارکس کے اندر اتنا شدید ردِ عمل پیدا ہوا کہ اس کا ذہن بنیادی طور پر بس اسی ایک معاشی پہلو پر مرتکز ہو کر رہ گیا کہ ذرائع پیداوار کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں نہ رہنے دو اور زندگی کے دوسرے اہم ترین شعبے اس کی توجہ اپنی طرف اتنی نہ کھینچ سکے جتنا ان کا حق تھا۔ چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مارکس کی تعلیمات پر مشتمل دو اساسی کتابوں "سرمایہ" اور "اشتراکی منشور" میں سے

۱ KANTSKY : THE DICTATORSHIP OF THE PROLETARIAT P. 9, 10

کسی ایک میں بھی ان بنیادی سیاسی سوالات کا جواب نہیں دیا گیا جن کے بغیر مارکس کے معاشی تصورات کو بھی عملی شکل نہیں دی جا سکتی۔ مزید براں یہ کہ مارکس اور انجلز میں سے کسی ایک نے بھی "پرولتاری انقلاب" یا "پرولتاری آمریت" پر کوئی کتاب ہی نہیں بلکہ کوئی ایک جامع مضمون بھی سپرد قلم نہیں کیا حالانکہ ماسکو میں سرکاری اہتمام میں چھپنے والی "سوویٹ یونین کی کمیونسٹ پارٹی کی مختصر تاریخ" کے مصنفین کے نزدیک بھی "پرولتاری انقلاب" اور "پرولتاری آمریت" ہی مارکس کی اصل تعلیمات ہیں۔

اوپر ہم نے مارکس کے سیاسی نظریات کا جو خلاصہ پیش کیا ہے اس کے تین ماخذ ہیں۔ پہلا ماخذ ہیگ انٹرنیشنل میں اس کی تقریر، دوسرا ماخذ جرمن سوشلسٹ وائیڈمیر (WEIDEMYER) کے نام مارکس کا ایک ذاتی خط اور تیسرا ماخذ جرمن سوشلسٹوں کے نام گوتھا پروگرام کے متعلق اس کی ایک چٹھی

اس اختصار اور ابہام کا نتیجہ یہ نکلا کہ مارکس کے ماننے والے بلکہ اس کی عقیدت و محبت اور احترام کے جذبات سے سرشار سوشلسٹوں میں "پرولتاری انقلاب" کے طریقوں اور "پرولتاری آمریت" کے بارے میں شدید اختلافات رونما ہوئے۔ مارکس کے نظریات میں اسی ابہام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لینن نے نہایت خطرناک اور انسانیت کش ہتھکنڈوں کے ذریعے اقتدار پر قابض ہو کر اپنے مخالفین کو وحشیانہ طریقے سے صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔ آئندہ بحث میں ہم سوشلسٹوں کے انہی اختلافات اور لینن کے ہتھکنڈوں کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

بالشویک اور ان کے مخالفین اس سلسلے میں دو بڑے گروہ ہیں۔ ایک بالشویک اور دوسرے کے لیے جامع نام غیر بالشویک ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں بالشویک، سوشل ڈیموکریٹس، کیڈٹ اور دوسرے کئی گروہ شامل ہیں، جن کے آپس میں بعض دیگر معاملات میں تو اختلافات ہیں لیکن مندرجہ بالا مسائل پر وہ بالشویک گروہ کے مقابلے میں تقریباً ایک سی رائے رکھتے ہیں۔

بالشویک گروہ کا رہنما لینن تھا جسے آج پوری اشتراکی دنیا میں مارکس اور انجلز کے بعد سب سے اونچا مقام حاصل ہے اور جس طرح مارکسزم سے انحراف مذہب اشتراکیت سے "ارتداد" کے مترادف ہے اسی طرح لینن ازم سے اختلاف بھی "تجدد پرستی" اور "خارجیت" کا ہم معنی ہے۔ لینن کے بعد اس کے فلسفۂ انقلاب کو اس کے منطقی

ا؎ اے شارٹ کورس ان دی ہسٹری آف دی کمیونسٹ پارٹی آف دی سوویٹ یونین۔

نتائج تک پہنچانے والا شاہان ہے جو اپنے دورِ اقتدار میں تو عظیم باپ تھا لیکن مرنے کے بعد اس کے اپنے ہی ساتھیوں نے اسے سفاک اور ظالم کہا اور خود اس کی بیٹی نے پوری دنیا کے سامنے اس کے بہیمانہ مزاج اور کردار کو کھول کر رکھ دیا ہے۔

دوسرے گروہ کے قائد کارل کاٹسکی (KARL KAUTSKY) مارٹوف (MARTOV) ہینڈرسن (HANDERSON) ایکسل راڈ (AXELROD) برن شٹین (BERNSTIEN) پلیخنوف (PLEKHANOV) میکڈونلڈ (MACDONALD) کیمی نیف (KAMENEV) سخانوف (SUKHANOV) پوٹریسوف (POTRESOV) کالوکولنگوف (KOLOKOLNEKOV) پٹرم سارو کن (PITIRIM SOROKIN) اور بے شمار دوسرے لوگ ہیں۔ یہ تمام لوگ اشتراکی مکتبِ فکر کے نہایت بلند پایہ دانشور اور رہنما ہیں۔ ان میں سے پلیخوف لینن کا عظیم اُستاد ہے جسے خود لینن نے روسی مارکسیت کا باپ کہا تھا۔ کیمی نیف سوویٹ پارلیمنٹ کا پہلا چیئرمین تھا۔ کارل کاٹسکی ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۰ء تک مسلسل چھ سال انجلز کی براہِ راست نگرانی اور رہنمائی میں کام کرتا رہا اور مارکس کی شاگردی کا اعزاز بھی اسے حاصل ہوا۔ ان لوگوں نے مارکس کی اصطلاحات "پرولتاری انقلاب" اور "پرولتاری آمریت" کا مفہوم یہی سمجھا کہ یہ انقلاب پرولتاری طبقہ اپنی غیر معمولی اکثریت کے بل بوتے پر پُرامن طریقوں سے برپا کرے گا۔ ان کی رائے میں منظم مزدور انتخابات کے ذریعے پارلیمنٹوں میں اکثریت حاصل کریں گے اور اس طرح وہ سیاسی طاقت کے مالک بن جائیں گے۔ اس طریقے سے حاصل کی ہوئی سیاسی طاقت کی مدد سے وہ اپنے اشتراکی نظریات کے مطابق پورا نظامِ زندگی بدل دیں گے۔ یہی اکثریت کی حکومت ان کے نزدیک "پرولتاری آمریت" ہے۔ ان کی رائے میں اگر "پرولتاری انقلاب" اور "پرولتاری آمریت" کا مفہوم اس کے علاوہ کچھ اور لیا جائے، جیسا کہ لینن اور اس کے حواری لیتے ہیں تو اس کا نتیجہ تباہی کی شکل میں نکلے گا۔

غیر بالشویک گروہ کے رہنما جمہوریت کے بغیر سوشلزم کو ناقابلِ تصور سمجھتے ہیں اور اس معاملے میں انہوں نے لینن سے پوری طرح ٹکر لی۔

کاٹسکی کے نظریات | کارل کاٹسکی اپنی فکری پختگی اور مارکس اور انجلز کی براہِ راست شاگردی کی وجہ سے غیر بالشویک

گروہ کی رائے نہایت نپے تُلے انداز میں پیش کرتا ہے۔ لینن اسے غیر بالشویک نقطۂ نظر پر نمایاں سند اور اس گروہ کا ترجمان تسلیم کرتا ہے۔ خاص اس موضوع پر اس نے ڈیڑھ سو صفحات کی ایک کتاب "پرولتاری آمریت (ڈکٹیٹرشپ آف دی پرولی تیریٹ)" لکھی ہے جس کا اندازِ بیان سُلجھا ہُوا اور جس کی زبان استدلال کی زبان ہے اس لیے اس گروہ کا نقطۂ نظر ہم کاٹسکی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اپنی اسی کتاب کے صفحات ۶، ۷، پر لکھتا ہے:

"ہمارے نزدیک سوشلزم جمہوریت کے ساتھ اس طرح جُڑا ہوا ہے کہ سوشلزم کو جمہوریت سے جُدا کیا ہی نہیں جا سکتا۔ جمہوریت کے بغیر سوشلزم ممکن نہیں جبکہ جمہوریت سوشلزم کے بغیر ممکن ہے۔"

اس کے بعد کاٹسکی انقلابی طریقوں کے مسئلے پر بحث کرتا ہے۔ وہ اس نقطۂ نظر کی شدت سے مخالفت کرتا ہے کہ زیرِ زمین خفیہ طریقوں پر تنظیم کر کے مسلح انقلاب برپا کیا جائے۔ اس کی بڑی وجہ وہ یہ بتاتا ہے کہ اس طرز پر قائم ہونے والی تنظیموں اور برپا ہونے والے انقلابوں کا نتیجہ لامحالہ فردِ واحد کی آمریت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ مذکورہ بالا کتاب کے صفحات ۱۹-۲۰ پر کاٹسکی لکھتا ہے:

"عوام کو خفیہ طریقوں سے منظم نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ خفیہ تنظیم کبھی جمہوری نہیں ہو سکتی۔ ایسی تنظیم کا لازمی اور منطقی نتیجہ فردِ واحد یا چند نمایاں افراد کی آمریت کی صورت میں نکلتا ہے۔ ایسی تنظیم کے عام ارکان احکامِ بالا کو عملی جامہ پہنانے کے لیے محض ہتھیار کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ جہاں جمہوریت نہ ہو وہاں ممکن ہے کہ کسی پسے ہوئے گروہ کے لیے اس طرز کی تنظیم ضروری محسوس ہو لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایسی تنظیم عوام کی آزادی اور ان کی اپنی حکومت کے قیام کا ذریعہ بنے۔"

کاٹسکی کہتا ہے کہ نچلے طبقے کی ہمیشہ اکثریت ہوتی ہے اور استحصال کرنے والے ہمیشہ اقلیت میں ہوتے ہیں اس لیے اگر صحیح قسم کے جمہوری طریقے اختیار کیے جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ نچلے طبقے برسرِ اقتدار نہ آجائیں اور اپنی اکثریت کی مرضی کے مطابق جمہوری طریقوں سے اپنے مفادات کے لیے کام نہ کر سکیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ

طبقے بالغ رائے دہندگی کی بنیاد پر انتخابات کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کاٹسکی اپنی کتاب کے صفحات ۲۷، ۲۸ پر رقمطراز ہے:

"نچلے طبقوں اور عوام کا اصولی مطالبہ حق بالغ رائے دہی کا ہے۔ صرف اُجرت حاصل کرنے والے مزدور ہی نہیں بلکہ چھوٹے کسان اور نچلے درمیانی طبقے کے لوگ بھی حق بالغ رائے دہی میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ ہر جگہ اور ہر قسم کے حالات میں یہ طبقات آبادی کی اکثریت پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ان میں پرولتاری اکثریت میں ہیں یا نہیں اس کا انحصار معاشی ترقی پر ہے۔ استحصال کرنے والے ہمیشہ آبادی کی ایک چھوٹی سی اقلیت ہوتے ہیں۔"

اپنی اس بات کی حمایت میں وہ "اشتراکی منشور" سے مارکس اور انجلز کا حوالہ ان الفاظ میں دیتا ہے:

"اس سے پہلے کی تمام تحریکیں اقلیتوں کی تحریکیں تھیں اور انہوں نے اقلیتوں ہی کے مفاد کے لیے کام کیا۔ پرولتاری تحریک بہت بھاری اکثریت کی آزاد تحریک ہے جس کے پیشِ نظر اکثریت کا مفاد ہے۔"

اسی سے کاٹسکی یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مارکس کے نزدیک "پرولتاری آمریت" کسی طرزِ حکومت کا نام نہیں بلکہ یہ ایک اجتماعی ماحول ہے جو صحیح جمہوریت میں پرولتاریوں کی بھاری اکثریت کی وجہ سے خودبخود پیدا ہوجاتا ہے۔ کاٹسکی کہتا ہے کہ آمریت کو طرزِ حکومت کی حیثیت سے اپنایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حزبِ اختلاف کو ووٹ، پریس اور اجتماع کی آزادی سے محروم کر کے بے دست و پا کر دیا جائے۔ جبکہ فتح یاب پرولتاریوں کو ایسے ذرائع اختیار کرنے کی قطعی ضرورت نہیں۔ ایک ایسی حکومت جسے یہ معلوم ہو کہ عوام اس کی پشت پر ہیں، وہ طاقت کو جمہوریت ختم کرنے کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ جمہوریت کی حفاظت کے لیے استعمال کرے گی۔ اس حکومت کے لیے جمہوریت کو ختم کرنا تو خودکشی کے مترادف ہے کیونکہ ایسے اقدامات سے وہ اپنے اقتدار کی اخلاقی بنیادوں کو مسمار کرتی ہے۔

اس اصولی استدلال کے بعد کارل مارکس اور انجلز کا شاگردِ خاص کارل کاٹسکی بجاطور پر یہ کہتا ہے کہ آمرانہ طرزِ حکومت اختیار کرنے کی ضرورت اکثریت کو نہیں اقلیت کو پیش آتی ہے اور وہ اقلیت اگر تشدد کے ذریعے اقتدار پر قابض ہوجائے اور فوجی قوت کے ذریعے (۵)

اس تسلط کو قائم رکھنا چاہیے تو وہ اپنے مخالفین کو ختم کرنے کے لیے انتہائی سفاکانہ طریقے استعمال کرتی اور خون کی ندیاں بہا دیتی ہے۔ ایسی حکومت کو جب کسی بغاوت کا خطرہ ہو تو اسے دبانے کے لیے وہ ہر حربہ استعمال کر سکتی ہے۔

بالشویکوں کی غلط اندیشیاں اور غلط کاریاں | یہ کلیہ دوسری کسی بھی اقلیت کی طرح روسی بالشویکوں پر بھی صادق آتا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں جب بالشویکوں نے روس میں خونی انقلاب برپا کیا تو وہ ایک حقیر سی اقلیت تھے۔ اس بات پر قارئین کو تعجب ہو گا کہ ماسکو میں ۱۹۵۸ء میں چھپی ہوئی کتاب "سویٹ روس میں محنت کے سوالات (QUESTIONS OF LABOUR IN THE U.S.S.R) کے صفحہ ۹ پر اس حقیقت کا اعتراف کیا گیا ہے کہ بالشویک انقلاب کے وقت صنعتی مزدور (پرولتاری) کل آبادی کا صرف ۲ء۵ فیصد تھے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اس معمولی پرولتاری اقلیت کی سوویٹس کی پہلی کانگریس کا جو اجلاس جون ۱۹۱۷ء میں منعقد ہوا اس میں بالشویک صرف دس فیصد تھے۔ ان حالات میں بالشویک گروہ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے آمرانہ اور متشددانہ اقدامات پر مجبور ہو گیا۔ اس کی وضاحت کاٹسکی نے ان الفاظ میں کی ہے۔

"ہمارے بالشویک ساتھیوں نے یورپ بھر میں ہمہ گیر انقلاب کی توقع پر اپنا سب کچھ داؤں پر لگا دیا۔ جب یہ امید بر نہ آئی تو وہ لاینحل مسائل میں اُلجھ گئے۔ انہیں کسی فوج کے بغیر نہایت مضبوط دشمن کے مقابلے میں اپنے ملک کی حفاظت کرنا تھی۔ انہیں اکھاڑ پچھاڑ اور غربت و افلاس کے ماحول میں سب لوگوں کی بہبود کا نظام قائم کرنا تھا۔ جو آرزوئیں انہوں نے سینوں میں پالی تھیں، ان کے لیے مادی اور ذہنی فضا سازگار نہ تھی اس لیے بالشویکوں نے اس کمی کو عُریاں قوت یعنی آمریت کے ذریعے پُورا کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے یہ ہتھیار جتنا زیادہ استعمال کیا، عوام میں ان کی مخالفت اتنی ہی بڑھتی گئی۔ اس بنا پر وہ مجبور ہو گئے کہ جمہوریت کی جگہ آمریت کو اپنائیں[1]"

اگر بالشویک اپنی ان توقعات میں غلط ثابت ہوئے کہ حکومت پر ان کے قابض ہوتے ہی پورے یورپ میں انقلاب کی راہیں کھل جائیں گی تو اس سے کچھ زیادہ ہی فریب انہوں نے اس بارے میں کھایا کہ جونہی

---

[1] کاٹسکی: پرولتاریہ کی ڈکٹیٹرشپ۔

انہیں اقتدار حاصل ہو جائے گا عوام کی اکثریت خوشیوں کے ترانے گاتی ہوئی انہیں خوش آمدید کہے گی اور نہایت شوق سے ان کی پیروی کرے گی۔ اس کے برعکس ہُوا یوں کہ روس کے خاص حالات میں بالشویک اپنے مضبوط پروپیگنڈا مشینری کے ذریعے زار حکومت کے خلاف شدید نفرت پیدا کر کے اس پوزیشن میں ہو گئے کہ ریاست کے اقتدار پر چھا جائیں لیکن کیا واقعی عوام ان کی پُشت پر تھے؟ اس کا پتہ دستور ساز اسمبلی سے چلنا چاہیے تھا جس کا مطالبہ دوسرے انقلابیوں کی طرح بالشویکوں نے بھی کیا۔ اور بڑی شدت کے ساتھ کیا . . . . . کچھ مدت بعد اسمبلی کے انتخابات ہوئے۔ اس میں برسرِ اقتدار بالشویک اقلیت میں رہے تو لینن نے اس خیال کا اظہار کیا کہ جو اسمبلی منتخب ہوئی ہے وہ مناسب نہیں کیونکہ وہ عوام کی صحیح آواز کی نمائندگی نہیں کرتی۔ لینن نے یہ اعلان کیا کہ براہِ راست بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عوام کی منتخب کردہ پارلیمنٹ موزوں نہیں ہو سکتی۔ یہ عجیب بات ہے کہ لینن کو اس بات کا علم اس وقت ہُوا جب بالشویک دستور ساز اسمبلی میں اکثریت حاصل نہ کر سکے۔

(باقی)

مطبوعات

A GUIDE TO ISLAMIC MOVEMENT
تحریکِ اسلامی کا تعارف

تالیف: جناب پروفیسر غلام اعظم صاحب۔
شائع کردہ: اعظمی پبلی کیشنز۔ ۱۱ا بازار ڈھاکہ۔
قیمت سواتین روپے۔ صفحات: ۹۶

پروفیسر غلام اعظم صاحب نے اس مختصر سی کتاب میں جماعت اسلامی کے قریب قریب سارے پہلوؤں کا بڑی عمدگی سے احاطہ کیا ہے۔ جو فرد بھی تحریک اسلامی کے مقاصد، طریق کار، ملک کے داخلی اور خارجی معاملات کے متعلق اس کے نظریات اور طرزِ عمل کو جاننا چاہتا ہے وہ اس سے نہایت مفید معلومات حاصل کرسکتا ہے۔ زبان شگفتہ اور اندازِ بیان حکیمانہ ہے۔

جادہ ومنزل | تالیف: سیّد قطب شہید۔ مترجم: جناب خلیل احمد حامدی صاحب۔ شائع کردہ: اسلامک پبلی کیشنز لمٹیڈ، شاہ عالم گیٹ، لاہور۔ قیمت اعلیٰ اڈیشن چھ روپے۔ سستا اڈیشن ۴ روپے۔ صفحات ۴۳۶۔

زیر تبصرہ کتاب فاضل مصنّف علیہ الرحمۃ کی آخری تصنیف معالم فی الطریق کا اردو ترجمہ ہے۔ اس کتاب سے سیّد مرحوم ومغفور کے علم کی وسعت اور ان کے جذبۂ ایمانی کا پتہ چلتا ہے۔ اور ایک قاری یوں محسوس کرتا ہے کہ ایک صاحبِ ایمان شخص نہ صرف اسلامی تعلیمات سے اچھی طرح واقف ہے بلکہ انہیں عملی زندگی میں اپنانے کے لیے بھی اپنے اندر ایک زبردست جوش اور ولولہ رکھتا ہے اور اُسے اس بات کا یقین ہے کہ انسانیت کی فلاح کا راز انہیں اپنانے ہی میں مضمر ہے۔ جناب خلیل حامدی صاحب اس ملک میں عربی اور اُردو کے نامور ادیب ہیں اور انہوں نے اس کتاب کو اُردو کے سانچے میں اس محنت اور عمدگی کے ساتھ

ڈھالا ہے کہ الفاظ کے ساتھ سید قطب کے جذبات بھی عبارت میں منعکس ہوتے ہیں۔ فاضل مترجم نے آغاز میں جو فاضلانہ مقدمہ تحریر فرمایا ہے وہ بڑا معلومات افزا اور اُن کے جذبہ ایمانی کا آئینہ دار ہے۔ کتابت اور طباعت عمدہ ہے۔

حدیث کی ننھی منی کتاب۔ دوسرا حصہ۔ تالیف۔ پروفیسر صوفی عبدالعزیز صاحب۔ ناشر:۔ ایم اکرم وسیم قریشی نائتھ سٹریٹ۔ رام نگر چوبرجی۔ لاہور۔ قیمت ۲۵ پیسے۔ صفحات ۳۲

اس مفید سلسلہ پر ترجمان القرآن میں تبصرہ کیا جاچکا ہے۔ یہ اس کی دوسری کڑی ہے۔ اس حصے میں فاضل مصنّف نے ان احادیث کو منتخب کیا ہے جو اصلاحِ معاشرہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ مصنّف کا انتخاب عمدہ اور اندازِ بیان بڑا دل نشین ہے۔ بچوں کے لیے ان کتابچوں کا وجود ایک بڑی نعمت ہے۔ کتابت اور طباعت کو البتہ زیادہ دلکش بنانے کی ضرورت ہے۔

تمدّنِ اسلام
CULTURE OF ISLAM
تالیف جناب افضل اقبال صاحب۔ شائع کردہ: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔ قیمت تین روپے۔ صفحات ۳۰۳

کتاب کے مصنّف کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ مولانا محمد علی جوہر کی تحریروں کو انہوں نے جس محنت سے جمع کیا اور جس کاوش سے مرتب کیا ہے اُس سے اُن کے علمی ذوق اور دینی رجحانات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب بھی اُن کی سلامتیِ فکر کی عکاسی کرتی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اُن حیات آفریں تبدیلیوں کا ذکر کیا ہے جو اسلام نے اپنے ماننے والوں کے فکر و نگاہ اور فعل و عمل میں پیدا کیں اور پھر اُن سے پوری انسانیت متاثر ہوئی۔ اس ضمن میں یہ بات بھی بڑی قابلِ قدر ہے کہ انہوں نے آج کل کے بعض نام نہاد مفکرین کی طرح تمدّن کے نام پر ایسی خرافات کا پرچار نہیں کیا جن کا اسلام سے قطعاً کوئی تعلق نہیں مگر جنہیں بعض مفاد پرست طبقے اسلام میں شامل کرنے پر مصر ہیں۔ پھر انہوں نے سنّتِ نبویؐ سے انحراف کے بجائے اُسے اسلامی تمدّن کی اساس قرار دیا ہے۔ یہ سب باتیں اسلام کے بارے میں اُن کے صحیح نقطۂ نظر

کی شہادت فراہم کرتی ہیں۔ کتاب کے ایک دو پہلو البتہ ایسے ہیں جنہیں ہم صحیح نہیں سمجھتے۔ مثلاً فاضل مصنف کا یہ ارشاد کہ "اسلام کے ابتدائی دور میں احادیث کو نہ تو باقاعدہ ضبط تحریر میں لایا گیا اور نہ انہیں مرتب کیا گیا"، درست نہیں۔ ہمام بن منبہ اور اس طرح کے بعض دوسرے بزرگوں کی تدوینِ حدیث کے بارے میں جو کاوشیں ہمارے سامنے آتی ہیں وہ مصنف کے موقف کی نفی کرتی ہیں۔ پھر انہوں نے وضعِ حدیث کے جس فتنے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ایک حد تک صحیح ہے مگر انہوں نے محدثین کی اُن کوششوں کو نظر انداز کیا ہے جو انہوں نے اس کے سدِ باب کے لیے کی تھیں اور جن کی وجہ سے موضوع احادیث کو بڑی آسانی سے صحیح احادیث سے الگ کیا جاسکتا ہے۔ صفحہ ۱۷۳ پر صحیح بخاری کے بارے میں اُن کی تشریح پڑھنے کے بعد یُوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی حدیث کے بارے میں اُس غلط فہمی کا شکار ہیں جس میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر گرفتار نظر آتا ہے۔ محدثین کے نزدیک حدیث کا شمار متن سے نہیں ہوتا بلکہ سلسلہ اسناد سے ہوتا ہے۔

مصنف کی زبان بڑی شگفتہ اور انداز بیان دل نشین ہے۔ کتاب کا معیار طباعت بڑا اونچا ہے۔ قیمت البتہ زیادہ معلوم ہوتی ہے۔

اسلام شاہراہِ ترقی پر	تالیف۔ جناب پروفیسر محمود احمد بریلوی صاحب۔
ISLAM ON THE MARCH	قیمت۔ ۲۰ روپے صفحات ۲۷۰

زیرِ تبصرہ کتاب میں فاضل مصنف نے مسلمانوں کی دینی بیداری کا ذکر کیا ہے اور بڑی تفصیل کے ساتھ اُن غیر اسلامی قوتوں کا جائزہ لیا ہے جو اسلام کی ترقی کی راہ میں فراحم ہو رہی ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے مستشرقین اور مسیحی پادریوں، سرمایہ داری کے علمبرداروں، اشتراکیت کے حامیوں، مغربی تہذیب کے جاں نثاروں اور وطنی قومیت خاص طور پر عرب قومیت کے دعویداروں کی اسلام کش سرگرمیوں کا بڑی دیدہ وری سے تجزیہ کیا ہے۔ مصنف اسلامی تعلیمات کے بارے میں صحیح نقطہ نظر کے ترجمان ہیں۔ انہوں نے حجیتِ حدیث کے بارے میں جو مختصر سی بحث کی ہے اس سے ان کے فکر کی سلامتی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کتاب کا پیش لفظ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مقدمہ ڈاکٹر بشارت احمد نے تحریر فرمایا ہے۔

معیارِ طباعت گوارا ہے۔ کتاب مصنف سے براہِ راست درج ذیل پتہ پر مل سکتی ہے۔ پوسٹ بکس نمبر ۵۲۹۴۔ کراچی ۲

PAKISTAN MEETS INDIAN CHALLENGE پاکستان بھارت کی دعوت مبارزت کا جواب دیتا ہے	تالیف جناب بریگیڈیر گلزار احمد صاحب شائع کردہ:۔ مکتبہ المختار ۹۔ اے ایوب

پارک راولپنڈی ۔قیمت ۔ بیس روپے ۔صفحات ۲۲۶ ۔

بریگیڈیر گلزار احمد صاحب ان چند خوش نصیب افراد میں سے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے قلم اور تلوار دونوں پر قدرت دینے کے ساتھ ساتھ اسلام اور امت مسلمہ کا درد بھی عطا فرمایا ہے ۔ اس کتاب میں انہوں نے صرف ۱۹۶۵ء کی جنگ کا ذکر ہی نہیں کیا بلکہ ان عزائم کو بے نقاب کیا ہے جو بھارت پاکستان کے خلاف اپنے سینے میں شروع ہی سے پال رہا ہے ۔ کتاب کے پہلے چار ابواب بڑے معلومات افزا ہیں اور ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بھارت اور پاکستان کے مابین اختلافات کی نوعیت کوئی سطحی اور ہنگامی نہیں بلکہ بڑی گہری ہے ۔ ان چار ابواب کے بعد انہوں نے جنگ کے مختلف محاذوں کا جائزہ پیش کیا ہے ۔
ہمارے نزدیک اس کتاب کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ بریگیڈیر صاحب سلسلہ واقعات کو بیان کرتے ہوئے پاکستان اور مسلمانوں کے لئے باری تعالیٰ کی نصرت کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے ۔ اس کتاب کے مطالعہ سے ذہن پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ پاکستان کی کامیابی میں اگرچہ بعض دوسرے اسباب کا بھی عمل دخل ہے مگر سب سے بڑی وجہ مسلمان سپاہیوں کا جذبۂ جہاد اور قادرِ مطلق کی حمایت ہے ۔
کتاب میں مختلف محاذوں کے نقشے بھی شامل ہیں ۔معیار طباعت اگر اس سے اونچا ہوتا تو اچھا تھا ۔ قیمت نسبتاً زیادہ معلوم ہوتی ہے

علامہ اقبالؒ اور تصوف	تالیف:۔ پروفیسر سید عبدالرشید فاضل ایم ۔اے ۔ صدر شعبہ فارسی ،اردو کالج

کراچی ۔ ناشر ۔ ادارہ تنویرات علم وادب ۵۰۵ پیر الٰہی بخش کالونی ۔کراچی ۔

کسی شاعر کے کلام میں خواہ وہ کتنا ہی صاحبِ فکر کیوں نہ ہو، تصنیفی ترتیب اور مکمل فکری ہم آہنگی تلاش کرنا ،اس کے ساتھ صریح ناانصافی ہے ۔ شاعر کوئی مقالہ نگار نہیں ہوتا جو اپنے خیالات کو تدریج کے ساتھ مرتب کرے ۔ وہ تاثرات کا پیکر ہوتا ہے اور اپنے احساسات کو دردِ دل کے ساتھ الفاظ کے سانچوں

میں ڈھالتا چلا جاتا ہے ۔ اقبال بھی اس اصول سے مستثنیٰ نہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں مومنانہ قلب ونگاہ سے بہرہ مند فرمایا تھا ۔ چنانچہ انہوں نے انسانیت اور خصوصاً امتِ مسلمہ کے حالات کا مختلف زاویوں سے مشاہدہ کیا اور مختلف قلبی واردات کے ساتھ انہیں بیان فرمایا ۔ اس بنا پر اُن کا کلام ایک ایسے دلفریب گلستان کا نقشہ پیش کرتا ہے ۔ جس میں لاتعداد قسم کے پھول کھلے ہوئے ہوں ۔ بعض عیار لوگوں نے اس صورتِ حال سے بالکل غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے اور ایک آدھ پھول کو لیکر جس سے ان کو دلچسپی ہوتی ہے یہ تاثر دیا ہے کہ فکرِ اقبال کا بس یہی ایک مظہر ہے ۔ اقبالؒ کے ساتھ یہ سخت ظلم اور زیادتی ہے ۔ ان کے کلام کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اس بہار کو محسوس کرنا چاہیے جس نے ان پھولوں کو دلکشی اور مہک عطا کی ہے ۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں فاضل مصنف نے اس اصول کو سامنے رکھ کر تصوف کے بارے میں اقبالؒ کے خیالات کو قلمبند کیا ہے ۔ اس بنا پر ان کے درمیان ایک معنوی ترتیب اور ربط قائم ہو گیا ہے ۔ علامہ مرحوم و مغفور کے نظریات پر موصوف کی نظر گہری اور رائے صائب ہے اور انہوں نے جو کچھ لکھا ہے ، وہ اُن پر ظلم نہیں بلکہ ان کے فکر کی خدمت ہے ۔

کتاب میں کتابت اور طباعت کی کافی غلطیاں ہیں ۔ فہرست مضامین بھی غائب ہے ۔ معیارِ طباعت بھی کوئی عمدہ نہیں ۔ قیمت سفید کاغذ مجلد سات روپے اور نیوز پرنٹ مجلد پونے پانچ روپے ۔

صحیفہ زیرِ ادارت جناب ڈاکٹر وحید قریشی صاحب و جناب کلب علی خاں فائق صاحب ۔ قیمت : سالانہ چھ روپے فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے ۔ شائع کردہ : مجلس ترقی ادب ۔ کلب روڈ ، لاہور ۔

یہ بلند پایہ سہ ماہی مجلہ اردو ادب کے سرمایہ خصوصاً کلاسیکل سرمائے پر بڑے فکر انگیز مضامین کا مرقع ہے ۔ اس کے نامور مدیر جناب ڈاکٹر وحید قریشی کی شخصیت اس کے بلند علمی معیار کی سب سے بڑی ضمانت ہے ۔

ISLAM TODAY
اسلام عہدِ حاضر میں
مولف : سید ابوالاعلیٰ مودودی ۔ مترجم جناب مصباح الاسلام فاروقی ۔ شائع کردہ : ادارہ مطبوعات طلبہ ۲۰۲ ۔ ۲ گارڈن ویسٹ کراچی ۳ ۔ صفحات ۱۲۲ ۔ قیمت پونے چار روپے ۔

(بقیہ اشارات)

بن کر سیاحوں کی توجہ کا مرکز بن جائیں گے۔

آپ خود ہی غور فرمائیں کہ اگر ان اشتراکی ممالک میں اسلام کی اتنی ہی سرپرستی ہو رہی ہے جس کا ڈھنڈورا پیٹا جاتا ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ تاشقند، بخارا اور سمرقند جو کبھی اسلامی علوم کے نامور مراکز تھے وہاں گزشتہ پچاس سال میں کوئی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہیں ہوا جس کی تحقیقات سے دین کی برتری کا نقش ابھارنے میں مدد ملی ہو۔ کتب کا جو اسلامی ذخیرہ نمائش کے لیے سامنے لایا جاتا ہے وہ یا تو اشتراکیت کی تائید میں ہوتا ہے یا وہ اُن دور از کار مسائل پر مشتمل ہوتا ہے جن کا دین سے قطعاً کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ غالب کی برسی منانے یا نہایت اونچے طباعتی معیار پر فردوسی کا شاہنامہ طبع کرنے یا دورِ عباسی کے چند نوادر جمع کرنے سے اسلام کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ اسلام ماضی کی کوئی دلچسپ اور رنگین داستان نہیں، نہ اس کی تعلیمات کلاسیکی ادب کے شہ پارے ہیں کہ ان سے چند افراد کی دلچسپی مسلم قوم کے لیے موجبِ تسلی ہو۔ اسلام اللہ کا نازل کردہ دین ہے جو انسانیت کو ہمہ گیر انقلاب کی دعوت دیتا ہے۔ یہ انسان سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ جب تک اپنی پوری زندگی بندگیٔ رب کی اساس پر تعمیر نہیں کرتا اس وقت تک وہ کبھی فلاح و کامرانی نہیں پا سکتا۔ اسلام مادیت پرستی کے مدمقابل فکر و عمل کے لیے ایک اخلاقی اساس فراہم کرتا ہے اور پھر اسی اساس پر ایک ایسا نظامِ زندگی تشکیل دیتا ہے جس میں مادی سود و زیاں کے بجائے باری تعالیٰ کی محبت اور اس کا خوف انسانی اعمال کے محرکات بنتے ہیں۔ یہ نظام اپنی روح، اپنے مقصد و منہاج سے لے کر زندگی کی باریک سے باریک جزئیات تک میں غیر مذہبی نظاموں سے یکسر مختلف ہے۔ اس لیے کوئی مادہ پرستانہ نظامِ حیات اس کے وجود کو گوارا نہیں کر سکتا اور اگر کبھی اس کی کوئی شکل قابلِ برداشت ہو سکتی ہے تو وہ صرف وہی شکل ہے کہ اس میں سے انقلابی روح ختم ہو جائے اور یہ ماضی کے ایک اجڑے ہوئے کھنڈر کی صورت اختیار کرے۔

اگر اسلام پر مستشرقین کے انداز میں محض ریسرچ کرنے پر اکتفا کیا جاتا تو دنیا کے مختلف گوشوں میں کبھی بھی اس کی اس قدر مخالفت نہ ہوتی جس قدر کہ آج ہو رہی ہے بلکہ مغرب کے بڑے بڑے ادارے اس کام کے لیے مالی امداد فراہم کرتے۔ مادہ پرستی کے علمبرداروں کے اندر خواہ ان کا تعلق امریکہ سے ہو یا روس سے یا مسلم ممالک کے مغرب زدہ حضرات سے، ہیجان اور اضطراب اُسی صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اسلام کو ایک نظام حیات کی حیثیت سے پیش کیا جاتے اور یہ کہا جائے کہ اس کی صحیح صورت وہی ہے جو ہمیں اللہ اور اس کے رسول کی تعلیمات میں ملتی ہے۔ اس دعوت کو لے کر اُٹھنے کے بعد مخالفت کا ایک طوفان امنڈ آتا ہے اور اس دعوت کے علمبرداروں کو ہر طرح سے بدنام کرنے کی کوششیں کی جاتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محض "اسلامی آرٹ" پر ریسرچ کی جائے تو اس سے دورِ جدید کے غالب مادہ پرستانہ نظام کو کسی طرح کا خدشہ لاحق نہیں ہوتا۔ البتہ جب اس نظام کی جگہ ایک خدا پرستانہ نظام کے قیام کی جدوجہد شروع ہو تو مادہ پرستانہ نظام کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور پھر اس کے حامی باطل فلسفوں، نہایت گمراہ کُن دلائل اور اندھی بہری قوت کے ساتھ اس کی راہ میں حائل ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس نوعیت کے دلائل سے عوام کو بے وقوف بنایا جاتا ہے اُن کی فہرست بڑی طویل ہے۔ ہم یہاں صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ جماعت اور اس کے سربراہ کو سرمایہ داری کا مؤید ثابت کرنے کے لیے بڑی ہنرمندی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ کیا تم شخصی ملکیت کو جائز سمجھتے ہو یا ناجائز اور پھر خود ہی کہا جاتا ہے کہ چونکہ تم شخصی ملکیت کے حامی ہو لہٰذا تم سرمایہ داروں کے ایجنٹ ہو۔ یہ محض ایک فریب اور نہایت گھٹیا درجے کی مکاری ہے۔ اور اس میں کئی منطقی مغالطے پائے جاتے ہیں۔ آخر یہ کیونکر فرض کر لیا گیا ہے کہ جو شخص بھی قومی ملکیت کے حق میں ہے وہ لازمی طور پر انسانیت کا سچا محسن اور خیر خواہ ہے اور جو شخص ریاست کی کبریائی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور انسانیت کو اس کے سامنے بالکل بے بس بنانے کی مخالفت کرتا ہے وہ اس کا دشمن ہے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں مادی مفادات کی پرستش کے علمبردار ہیں۔ اس بنا پر دونوں انسانیت کے حق میں لعنت ہیں۔ اس وقت انسانیت کے سامنے جو اصل مسئلہ قومی ملکیت کا نہیں کیونکہ شخصی ملکیت کے علمبردار ممالک بھی اپنی زندگی کے بہت سے شعبوں کو قومی ملکیت کی تحویل میں دینے پر مجبور رہیں اور دوسری طرف قومی ملکیت کے پرستار بھی ایک طویل اور تلخ تجربے کے بعد

عوام کو کسی حد تک شخصی ملکیت کے حقوق عطا کرنے کے قائل ہو چکے ہیں۔ لہٰذا ان دونوں نظاموں میں فرق نوعیت کا نہیں بلکہ محض درجے کا ہے۔ جہاں تک اجتماعی مفادات کی پرستش اور ان کے محافظ اور نگران ادارے ریاست کی خدائی کا تعلق ہے دونوں بالکل متفق ہیں۔ اسلام کے لیے سرمایہ داری بھی اتنا ہی بڑا عذاب ہے جتنی کہ اشتراکیت۔ کیونکہ یہی وہ منحوس بطن ہے جس سے مادہ پرستی نے جنم لیا اور یہی وہ ناپاک آغوش ہے جس میں اشتراکیت نے پرورش پائی۔ اگر یہ برباد ہو جائے تو ہم سے زیادہ خوشی کسی اور کو نہ ہوگی، کیونکہ اس کے خاتمے سے دولت پرستی کا جنون ختم ہوگا، اور روحانیت اور اخلاق کے فروغ کی راہیں ہموار ہوں گی۔ اسلام اور سرمایہ داری میں اسی طرح تضاد ہے جس طرح کہ اسلام اور اشتراکیت میں۔ اس بنا پر کوئی مسلمان ان کی مفاہمت کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ یہ بات سوچنے کی ضرورت ہے کہ کیا سرمایہ داری کے دشمن اشتراکی حضرات اس لعنت کے میدان سے ہٹ جانے کے بعد اس بات پر بھی آمادہ ہوں گے کہ انہوں نے انسانیت کو زندگی کا جو مادہ پرستانہ نقطۂ نظر دیا ہے اُسے خیرباد کہہ کر اس کے مقابلے میں خدا پرستانہ نقطۂ نظر کو اختیار کریں اور اس کو زندگی کی اساس بنا کر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں معیشت، معاشرت اور سیاست کی تشکیل کریں۔

ضروری تصحیح

پچھلے ماہ اکتوبر ۱۹۶۸ء کے شمارہ میں جناب مصباح الاسلام فاروقی صاحب کی کتاب "فری میسنری" کے ملنے کے پتہ میں پوسٹ بکس نمبر ۲۱۰۷ لکھا گیا ہے۔ حالانکہ دراصل پوسٹ بکس کا نمبر ۲۱۰۶ ہے۔ خط و کتابت کرنے والے اصحاب پوسٹ بکس نمبر ۲۱۰۶ لکھا کریں۔

مینیجر ترجمان القرآن، لاہور

فون نمبر : ۲۵۰۷ رجسٹرڈ ایل نمبر : ۵۳۳۰